

ق / ١٩٨٥ / ١٠ / ٠٠٨



مكتب التربية العربي لدول الخليج



المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

مناهج المستشرقين

في الدراسات العربية الإسلامية

الجزء الثاني



صدر في إطار الاحتفاء بالقرن الخامس عشر الهجري

مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية (الجزء الثاني) :
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ادارة الثقافة، ١٩٨٥-٦٣٤ ص.

ق / ١٩٨٥ / ١٠ / ٠٨



حقوق النشر والطبع والتوزيع والترجمة محفوظة

لِلناشرين ، ولا يجوز تصوير هذا الكتاب أو ترجمته أو إعادة إنتاج أي جزء منه بأية طريقة كانت بغير إذن كتابي مسبق من الناشرين ، ويجوز الاقتباس والنقل مع الإشارة إلى المصدر ونشريه .

محتوى المجلد الثاني

صفحة	
٩ — ١١	تقديم :
١٣ — ١٦	مقدمة :
١٧	الفصل التاسع : العلوم
	□ آراء بعض المستشرقين حول التراث العلمي العربي والرد عليها .
١٩ — ٦٨	الدكتور محمد السويسي
٦٩	الفصل العاشر : الجغرافيا
	□ المستشرقون والجغرافيا العربية .
٧١ — ٩٩	الأستاذ صلاح الدين عثمان هاشم
١٠١	الفصل الحادي عشر : النظام السياسي
	□ بحث في النظام السياسي الاسلامي رداً على المستشرق الانجليزي «أرنولد» .
١٠٣ — ١٣٤	الدكتور محمد طه بدوي
١٣٥ — ١٦١	الفصل الثاني عشر : الحياة الاجتماعية
	□ الحياة الاجتماعية الإسلامية كما صورها بعض المستشرقين .
	الدكتور عبد الوهاب بوحدية .
١٦٣	الفصل الثالث عشر : الفن العربي الإسلامي
	□ مناهج المستشرقين في دراسة الفنون الإسلامية .
١٦٥ — ١٩٨	الدكتور عبد العزيز الدولاتي

١٩٩	الاقتصاد والمعاملات البنكية	:	الفصل الرابع عشر
		□ الزكاة عند شاخت والقراض عند		
		يودوفيتش : دراسة وتقويم		
٢٧٠ — ٢٠١	الدكتور محمد أنس الزرقاء		
٢٧١	الحضارة العربية الاسلامية في الأندلس	:	الفصل الخامس عشر
		□ مواقف المستشرقين من الحضارة الإسلامية في		
		الأندلس .		
٢٤٣ — ٢٧٣	الدكتور مصطفى الشكعة		
٣٤٥	اعداد محمد محمد عارف	:	فهارس الكتاب
٣٧٦ — ٣٤٧	□ فهرس الآيات القرآنية		
٣٨١ — ٣٧٧	□ فهرس الأحاديث النبوية		
٣٩٢ — ٣٨٢	□ فهرس الأشعار		
٤٧٣ — ٣٩٣	□ فهرس الاعلام		
٥٦٩ — ٤٧٤	□ فهرس الموضوعات		
٥٩٦ — ٥٧٠	□ فهرس الأماكن		
٦٣٢ — ٥٩٧	□ فهرس الكتب		

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

يصدر هذا المجلد عن (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية) في نطاق التعاون المشترك بين المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج ، وبمناسبة احتفائهما بحلول القرن الخامس عشر الهجري ، مشاركة في الجهود العربية والإسلامية والدولية التي أولت هذه المناسبة الجليلة ما تستحق من التأمل والتدبر والاهتمام، إحياء لمآثر الحضارة العربية الإسلامية، وإبرازاً لدورها المتألق ماضياً وحاضراً ومستقبلاً في مضمار التقدم البشري والتطور الانساني .

ولقد وقع الاختيار على معالجة هذا الموضوع الهام بالذات لاعتبارات متعددة، منها تصويب الأخطاء التي وقع فيها بعض المستشرقين الذين عالجوا موضوعات الفكر الإسلامي، ومقومات الحضارة العربية الإسلامية وتراثها الأدبي والعلمي والأخلاقي والسياسي في لغاتهم ، فأساءوا تقديمها لقرائهم، وحرفوا مقولاتها، وشوهوا صورتها عن قصد مبيت حيناً، وعن جهل وسوء فهم أحيان أخرى، فكان من الواجب التصدي للمناهج التي انطلقوا منها، ومناقشة النتائج التي انتهوا إليها والرد عليها وتصويبها بما تقتضي الموضوعية، والنزاهة وروح البحث المنهجي .

ومن بين الغايات الأخرى توجيه اهتمام الباحثين والدارسين المعاصرين من الشباب العربي المسلم الذين انساق بعضهم إلى التأثير بهذه المناهج والانبهار بها إلى الأسس التي قامت عليها، وإلى النتائج الخطيرة التي تمخضت عنها، من تشكيك في العقيدة، ودحض للنبوة، وافتراء على التاريخ، وتزييف للحقائق لمساعدتهم على وعي ما تنطوي عليه من مزالق ومحاذير مبطنة بالعلمانية ، والتجرد، والموضوعية التي يدعيها

بعض هؤلاء المستشرقين دون أن تغفل هذه الدراسات الالمام إلى بعض الجوانب الايجابية والمواقف البارزة التي ظهرت في بعض الدراسات الاستشراقية، وإنصافها بما تستحق من التنويه والاشادة إكباراً للرجال الذين تميزوا بالموضوعية، وابتعدوا عن الأهواء، وتغلبت عناصر الخير في نفوسهم على عناصر التعصب والغواية .

وكان من بين الاعتبارات التي دعت إلى اصدار هذا الكتاب مشاركة الأمة العربية الاسلامية سعيها إلى استعادة مكانتها في الدورة الحضارية المتجددة، وإعادة الصلات العريقة والامشاج والروابط التي كانت تربطها الشعوب والأمم والأجناس ، قبل أن يبتتر الاستعمار تلك الصلات بأساليبه المعروفة التي كان للمستشرقين دور بارز فيها بما زيفوا وحرفوا من الحقائق عن الاسلام، لأن كتاباتهم في حقيقة الأمر لم تكن تعني القارئ الأوروبي فقط في اللغات التي كتبوا بها، وإنما كانت موجهة أساساً إلى جميع قراء المعمورة الذين كانوا يتداولون هذه اللغات، وخاصة قراء هذه اللغات من الشعوب الإسلامية التي رزحت زمنياً غير قليل تحت نير هؤلاء المستعمرين، وخضع أبناؤها للبرامج التي سطرها المستعمر بكل خبث ودهاء، وبإسهام فعال من بعض المستشرقين .

إن المطالع لهذا المجلد سوف يلاحظ أن معظم المستشرقين - إلا فيما ندر - رغم اختلاف أساليب التناول، ومناهج البحث، وطرق الدراسات ينتهون في غالب الأحيان إلى نتائج متشابهة ، من بينها :

١ - أن العنصر العربي عنصر متخلف بقطرته، وطبيعته الجنسية، والمناخية، الأمر الذي عطل فيه دوافع الابداع والابتكار .

٢ - أن الإسلام دين نهى وأوامر وزجر، وكبت للحرية، والاجتهاد، الأمر الذي أنتج أمة فاقدة للشخصية خاضعة للمشيمة، مسلوقة الإرادة .

٣ - أن محمداً نبي العرب والمسلمين هو أقرب إلى الشخصيات الاصلاحية منه إلى الأنبياء المرسلين برسالة للعالمين .

٤ - أن دور العلماء المسلمين في كل أطوار التاريخ لم يتعد النقل عن الحضارات واللغات الأخرى نقلاً حرفياً مجرداً، وأحياناً نقلاً محرّفاً دونما ابتكار أو إضافة .

٥ - أن علاج الأمة الاسلامية ونجوتها من الكبوة يكمن في احتذاء النموذج الغربي سلوكاً وتطبعاً وثقافة .

ولقد أوكلت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج إلى نخبة من أفاضل العلماء المسلمين الأكفاء، الاضطلاع بهذه المهمة في نطاق اختصاص كل منهم، وتضلعه في الموضوع الذي يهتم به، فكانت استجابتهم لهذه الدعوة في مستوى المكانة التي يحظون بها، ومتجاوبة مع القصد والغايات الخالصة . وبفضل إسهامهم المشكور أمكن إصدار هذا المجلد الجامع الذي لم يسبق إلى مثله تنوعاً، وشمولاً، وتعددًا في الموضوعات، وحرصاً على البحث والنقاش العلمي الرصين .

وإن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج وهما يضعان هذه الوثيقة الهامة بين أيدي القراء فإنما يأملان أن يستهدي بها العلماء المعاصرون في معالجة القضايا المتعددة الأخرى التي ما تزال بحاجة إلى بذل جهد في علاجها ودراستها في جميع اللغات التي كتب بها المستشرقون .

كما تأمل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج أن يقدموا بهذا العمل الجليل إسهاماً متواضعاً في خدمة الحضارة والتراث العربي الإسلامي، في ظرف تحرص فيه أمتنا على مراجعة أوضاعها، انطلاقاً من نظرتها هي إلى أحوالها، واستناداً إلى مفاهيمها وأقلام أبنائها بعد أن استردت مقوماتها وخرجت من سجن القهر والتسلط والتبعية الفكرية والثقافية .

وقد صدر من قبل الجزء الأول من هذا المجلد ، ونقدم اليوم جزءه الثاني ، وبه يتم هذا العمل الجليل . والله الموفق ،

المدير العام لمكتب
التربية العربي لدول الخليج

دكتور محمد الأحمد الرشيد

المدير العام للمنظمة
العربية للتربية والثقافة والعلوم

دكتور محي الدين صابر

مقدمة

في تصدير هذا المجلد بيان عن الغرض من إصداره، وتعاون المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مع مكتب التربية العربي لدول الخليج على انجازه، والاعتبارات التي روعيت في تقديم هذا المشروع العلمي على غيره من المشروعات احتفاء بمطلع القرن الخامس عشر الهجري .

وقد عهدت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج إلى لجنة مكونة من كل من :

- الدكتور صالح خرفي

مدير إدارة الثقافة بالمنظمة
العربية للتربية والثقافة والعلوم -
تونس

- الدكتور محمد صالح الجابري

بإدارة الثقافة بالمنظمة العربية
للتربية والثقافة والعلوم - تونس

- الدكتور علي بن محمد التويجري

نائب المدير العام لمكتب التربية
العربي لدول الخليج .

- الدكتور محمد سليم العوا

مستشار مكتب التربية العربي
لدول الخليج .

بالعمل على انجاز المجلد بعد أن وافقت الجهات المعنية في كل من المنظمة والمكتب على عنوانه، والغرض من إصداره .

وكان أمام اللجنة عندما باشرت عملها عدد من المسائل التي تعين عليها أن تقرر فيها مآراته أقرب إلى تحقيق الهدف من إصدار هذا المجلد ونشره . فمن ذلك تبويب المجلد وترتيبه، وتحديد موضوعاته، واختيار العلماء الذين يسهمون في تحريره .

ففي مجال التبويب كان أمام اللجنة عدد من البدائل أبرزها الترتيب على حسب الموضوعات التي تناولها المستشرقون في دراساتهم أو الترتيب على حسب أسماء المستشرقين أو على حسب تقدمهم في الزمن . وانتهى الرأي إلى التبويب الموضوعي وهو إن كان يعيبه عدم الحصر لتشعب الموضوعات التي درسها المستشرقون وتنوعها، إلا أنه يتميز بجمعه المادة العلمية في مكان واحد، وإتاحته الفرصة للنظر الناقد المتتبع لمنهج المستشرق المعني بالدراسة وتمكينه الباحث المكلف بالموضوع من التركيز - كما طلب خطاب الدعوة إلى الكتابة - على المستشرق الذي يعدّ رائدا في موضوع ما وصاحب مدرسة فيه .

وفي نطاق تحديد الموضوعات، انتهى رأي لجنة الاعداد إلى العناوين التي ضمها المجلد كما يراها القارئ لا باعتبارها (كل) ماكتب فيه المستشرقون واهتموا به، بل باعتبارها (أهم) ما شغلنا نحن المسلمين اهتمامهم به وبحثهم له. وإلا فموضوعات الملابس والزينة والتقاليد الخاصة بالافراح والأعراس والمآتم وغيرها كثير، كتب فيه المستشرقون وأفاضوا في تدوين منقولات عن الشعوب الاسلامية وعاداتها في هذه الأمور، ولكن هذه الأبحاث ومثلها لا يدخل في اهتمامنا بتجلية مناهج المستشرقين ومناقشتها وتبيين جدواها للباحثين المسلمين من جهة، وللمستشرقين أنفسهم من جهة ثانية .

وفي مجال اختيار العلماء الذين يسهمون في المجلد تحريراً، اختارت اللجنة في كل موضوع اثنين من العلماء المسلمين - وأحياناً وقع الاختيار على ثلاثة - كتب إليهم للاسهام ببحث في الموضوع الذي حددته اللجنة لكل منهم. وقد روعي في اختيار العلماء أمران أساسيان : العلم التام بالموضوع الذي يكتب فيه، والاهتمام بآراء المستشرقين ودراساتهم في هذا الموضوع .

ولقد كان من مصادر سعادة اللجنة بعملها الاستجابة الحميدة لعدد كبير من العلماء المسلمين المستكثبين، وكان من مصادر ارهاقها - في الوقت نفسه - التردد الذي أصاب عدداً آخر من هؤلاء فأوقع اللجنة في حرج كبير وفي حيرة أحياناً وتسبب في نهاية الأمر في تأجيل موعد تقديم المجلد للمطبعة غير مرة . وإذا كانت اللجنة تود التعبير عن شكرها وتقديرها لكل من ساهم في هذا العمل النجلى، فإنها لتتهيب بالعلماء العرب والمسلمين كافة أن يولوا الأعمال الثقافية العامة المشتركة مزيداً من العناية، وأن تتكاتف جهودهم على تجلية الوجه المشرق لثقافتنا العربية الاسلامية ، فليس غير العمل الجماعي المنظم - في تقديرنا - سبيل إلى ذلك المطلب الأساسي الذي يلح على حملة ثقافتنا العربية الاسلامية في وجه تحديات العصر .

وقد قرأت اللجنة بحوث المجلد كلها ، وانتهت إلى عدد من القواعد العلمية رأت أن تطبق عليها وعهدت إلى عضوها الدكتور محمد سليم العوا بإعادة قراءة الأبحاث كافة للتأكد من تطبيق تلك القواعد ، كما تم الاتفاق على أن تكون هناك مراجعة مشتركة بين المنظمة والمكتب لتجارب الطبع النهائية .

وقد رأت لجنة الاعداد كذلك أن الاستفادة المرجوة من المجلد لا تتم إلا باعداد فهرس له تضم فهرساً للموضوعات وفهرساً للآيات القرآنية وفهرساً للحاديث النبوية والاعلام والاماكن ، وجاءت هذه الفهارس مفاتيح لما تضمنه الكتاب من بحوث متنوعة ومعلومات في موضوعات متعددة .

ولا شك أن كل عمل علمي بشري يحتمل الاستدراك عليه وتصويبه وتقويمه ،
وصدق الراغب الاصفهاني قديما إذ قال : « إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا في
يومه ، ثم ينظر فيه في غده إلا قال : لو غير هذا كان أحسن ، ولو زيد هذا كان
يستحسن ... وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل استيلاء النقص على جملة البشر » .

وإن اللجنة وهي تدرك كل الإدراك هذه الحقيقة ، لترجو أن يكون عملها نافعا
للمهتمين بموضوعه ، ولتأمل أن يتفضل هؤلاء مشكورين بتوجيه ما يرونه من مقترحات
أو تعديلات أو إضافات إليها لتنظر في أخذها في الاعتبار في طبعات المجلد القادمة إن
شاء الله .

وإن النية لمتجهة إلى ترجمة هذا المجلد إلى بعض اللغات الأجنبية الرئيسية مثل
الانجليزية والفرنسية ، وإلى بعض اللغات الإسلامية الرئيسية مثل اللغة التركية واللغة
الأردنية ولغة الهوسا واللغة السواحلية ، والغرض من هذه الترجمات توسيع نطاق
الفائدة بأبحاث هذا المجلد ودراساته من ناحية وإطلاع الأجيال الحالية من
المستشرقين وتلامذتهم على ما تضمنته تلك البحوث والدراسات والنظر إلى مناهجهم
ووسائلهم في البحث والدرس .

والله سبحانه وتعالى المسؤول أن يجعل هذا العمل من العلم الذي ينتفع به وهو
ولي التوفيق ،،،

لجنة إعداد المجلد

الفصل التاسع

العلوم

**آراء بعض المستشرقين
حول التراث العلمي العربي
والرد عليها**

**الدكتور محمد السويسي
أستاذ تاريخ العلوم - الجامعة التونسية**

آراء بعض المستشرقين حول التراث العلمي العربي والردّ عليها

(أ) موقف بعض المستشرقين^(١) من العلم العربي.

تصور الغرب العالم العربي الاسلامي تصورات مختلفة متباينة بحسب العصور، فكانت له منه أولا صورة عالم معاد، في تصادم معه، وتأثرت هذه الصورة بخرافات سخيفة أشيعت بين الناس، وشوهتها الخلافات المذهبية الدينية ثم أعقبتها صورة حضارية لامعة، روجتها الترجمات اللاتينية لمؤلفات ابن سينا وغيره في الفلسفة والطب والعلوم الطبية وما إليها، وتلتها أخيرا صورة منطقة اقتصادية ذات بال توجهت شيئا فشيئا نحوها أنظار فئة التجار ومطامع أصحاب رؤوس الأموال..

ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد جرى التعامل والتبادل بين أمم الغرب والأمة الاسلامية العربية على غير مجرى التبادلات الطبيعية القديمة «وأصبحت حركات التبادل الثقافي ذات شكل هجومي عنيف، وصارت مستندة حتما إلى القوات المادية، منها تستمد نفوذها، وبفضلها تبسط سلطتها، دون مراعاة لأفضلية ولا مفضولية فكرية»^(٢).

وتبع هذه الهيمنة المادية خلط خطير، حتى لدى العلماء وأهل الفكر وصار هم كثير من الكتاب الاخصائيين في ميدان الاسلاميات وفي حقل الحضارة العربية، - أي مسعى العديد ممن عرفوا بالمستشرقين -، إنما يتمثل في العمل على طمس كل ما من شأنه أن يوحي بما كان للعرب المستعمرين المستغلين من آيات الحضارة ومن معالم الثقافة..

كما غرسوا في الأذهان صورة مشوهة عن الأمم المستضعفة صار بموجبها العربي عنصر جمود وتخلف، لا نصيب له في مجال العلم، بل أن عمله الماضي قد اقتصر

على الحفاظ على التراث اليوناني إلى أن قيض الله له أدمغة في أوروبا استثمرته الاستثمار اللائق ونمته وأفسحت مجال نتائجه، وهكذا كان العلم العربي - حسب هذه النظرة - علما أجنبيا، عمل على جمعه قلة من الأفراد لم يكن لهم شأن ولا أثر في العالم العربي، كما لم يكن لهم في العلم أي إنتاج أصيل طريف يتميزون به..

وليت كل المستشرقين عبّروا عن رأيهم هذا تعبيرا صريحا واضحا وإن كان فيه ما فيه من المناوأة والعداء.. فنكون منه على حذر ونعد له ما أمكننا من الجواب لاصلاح ما فسد وتصويب ما كان خطأ..

ولكن بعضهم يواجهنا بمقال متأرجح بين المدح والاطراء والدسيسة المغرضة. فنقف في حيرة لا ندري أي سبيل نسلك وبأي حكم سنخرج في النهاية خاصة وأن الكاتب يعلل تحليله (بحب الفهم) وبعدم الانسياق مع (التأثر اللاشعوري بالأفكار العنصرية المسبقة) فقد يستهويننا ذلك ويجعلنا ننتظر موقفا موضوعيا نزيها، ونقع في الفخ ولا ننتبه، وما هو إلا السم قد دس في الدسم^(٢).

ومن هذا النوع ما يصرح به أ. ف قوتيي^(٤)، - ولا يسعنا إلا أن نشاطره الرأي فيما يظهر من تعبيره - فيقول: ليس غرضنا أن نقيّم ما للمساهمة «العربية» من أهمية، وإن نقارن بينها وبين المساهمة الهلينية أو الأوروبية.. وقد يكون من العمل الصبياني أن نفكر في إسناد جائزة تفوق لاحداها على البقية، وهذا عمل لاغ خطير.. وإننا لا نتصور تصورا حقا معيارا ثابتا من شأنه أن يستخدم لهذا التقييم على أنه لو وجد ميزان لذلك لاختل الميزان بسهولة بموجب ما للأفكار المسبقة من تأثير لا شعوري...

ولكننا عازمون على التنظير بين هذه الحضارات الثلاث المتعاقبة بقدر ما يكون ذلك في الامكان، مبرزين خصوصيات الحضارة «العربية»، تلك الخصوصيات التي تكون جذورها حتما كامنة في سلوك العرب الخاص، في نزعاتهم العميقة، وذاتيتهم الفريدة الشاذة...

«ونحن إنما نعتزم صراحة أن نسعى إلى الإدراك والفهم»^(٥) على أنه يعترف قائلًا^(٦): مرت فترة من الزمن كانت فيها النهضة (الأوروبية) تتلعثم في عباراتها الأولى، وأوروبا تستيقظ من سبات توحشها، ناظرة إلى الحضارة السراسينية^(٧) نظرة مثقلة بالاحترام... وكانت الأيدي منها تسقط من اليأس لما تلمس في هذا النمط من آيات تعجز عن تقليدها ومسايرتها...

«وبالطبع فإننا اليوم نقع في التطرف المعاكس، ومن الحق أن نعيب على أنفسنا عقوقنا الأخرق المرتكز على آراء مسبقة» ثم يسوغ موقفه في النهاية بقوله: «والحضارات كالشعوب، إنها لا تعرف الاعتراف بالجميل».

وقد يشعر قوتيي أحيانا بما في موقفه إزاء العرب والمسلمين عامة من تحيز، فيردد، وكأن الضمير قد وخزه: «إننا لا ننكر ما نبذل من جهود في سبيل الحياد وفي سبيل النقد الدقيق، ومع ذلك فإننا إنما نكتب التاريخ دوما بقصد مواطن - أو ان شئت بقصد قارئ ينتمي إلى وطن معين - وليس في الإمكان أن يكون الأمر بخلاف ذلك، فهذا (العلم الظرفي المتواضع) لا يطمح بالإنسان إلى حد بعيد، فلا يمكنه أن يتخلص تمام التخلص من الأهواء البشرية»^(٨).

ويشعر الكاتب أيضا بما في مغامرته من مجازفة، إذ لم يكن في تقييمه لعمل العرب في الميدان العلمي ليستند إلى وثائق عربية أصيلة، حيث لم يكن لديه سوى «طلاء شديد السطحية»^(٩) من المعرفة بالعربية...

على أن عنصرية قوتيي تبدو للعيان في أحكامه على الجنس العربي. والعرق البربري إذ يصرح «بالتفوق البيولوجي للجنس العظيم المستطيل الرأس»^(١٠)، «الأشقر» أي لأهل أوروبا^(١١) الآريين على «الإنسان السامي أو السامي البدائي»^(١٢) وقد جرى، دون شك، في شرايينه شيء من الدم الزنجي.

فعقليتا الشرقي والغربي تختلفان أساسا، في نظره، «فإذا ما كانت رومة تستفزع قرطاجنة وتكرهها كراهية نكراء، ولم تقنع منها بأقل من تدميرها تدميرا مطلقا، فما كان ذلك إلا رد فعل لا شعوري إزاء بنيات عقلية مباينة لها مباينة جذرية وأوجه تفكير واحساس تتناقض تماما معها».

«والعرب، في رأي قوتيي، عاجزون عن أن يتمكنوا، هم أنفسهم، من استثمار ما جمعوا من نتائج بعد طول العناء، وبمهارة فائقة، ومن تأليفها ضمن نظرية عامة شاملة فسيحة...».

«والعرب ورثوا عن الكلدان انشغالهم بالتنجيم وبناستطلاع الغيب، وهذا الانشغال مشرقى أساسا، كما أن من سمات الفكر المشرقي غلبة الروح التجارية الانتفاعية وحدة الأنانية وحب الذات»^(١٣).

ويختم قوتيي قوله مستنتجا: «أن الفكر العربي يعوزه بعض الشيء حين يخلق بالغا الأوج، حتى يبرز نتيجته النهائية بكيفية واضحة ساطعة أي يعوزه أمر تأصل ونما في المجتمعات الغربية فحسب، أعني ما يمكن أن يدعى فضولا مجانيا لا انتفاعيا، أو خيالا تأمليا مولدا للفرضيات، وتلك خصلة مدنية لا دينية»^(١٤).

وما هذه الأحكام (القوتية) إلا نقل متطرف للنظرة العنصرية الامبريالية التي سادت في أوروبا في القرن التاسع عشر فأصبح من مفاهيمها أن العربي والبربري

والشرقي (الآسيوي) بصفة عامة يمثلون جنسا متميزا خاصا لا شبه له بالجنس الأوروبي.

فيقول رودوار كيبلنغ^(١٥): «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا» ويرد قوتيي على بول بورد إذ يقول: «ما هؤلاء، على الرغم من كل شيء، إلا أناس بيض مثلنا» فيعلق: «نعم هم بيض، مجاورون للبحر الأبيض المتوسط، ولكنهم ليسوا مثلنا، فالأوروبيون والمسلمون^(١٦)، بعد مضي قرن كامل، ما فتئوا يكوّنون كتلتين متجاورتين متباينتين، ومن يعيش بقربهما يشعر في الحال أن هناك حاجزا سميكا يفصل بينهما»^(١٧).

وزاد هذه النظرة تركزا ظهور نظرية التطور البيولوجي وما أدت إليه من اهتمام بتصنيف الأجناس العرقية وبما افترض لها من صفات خاصة متميزة وعمل الوضع الدولي الاقتصادي والسياسي على دعم دعوى التفوق الآري الأوروبي وصور الاستعمار المهيمن على البلاد الإسلامية وما صاحبه من دعوات تبشيرية، الاسلام وأهله بأبشع الصور وأحقرها وأزراها.

ورمى فيلسوف العلمانية، أرنست رينان، الدين الاسلامي بالتحجر والتعصب والرجعية «ففيه سذاجة الفكر السامي المفزعة، المقلصة للمخ البشري، مغلفة منافذه في وجه كل لطيفة وكل احساس رقيق وكل تأمل ونظر منطقي، جاعلة إياه وجها لوجه مع حلقة مفرغة مستمرة: الله هو الله»^(١٨). «فمنذ القدم كان الفكر السامي، بطبيعته، مضادا للفلسفة رافضا للعلم»^(١٩) وفي سفر (أيوب) اعتبر البحث عن العلة من قبيل الإلحاد والزندقة.

ويتابع رينان دروسه إلى أن يقول: «كثيرا ما يردد القول عن (العلم العربي) و(الفلسفة العربية)، وفعلنا ان العرب كانوا أساتذتنا فيهما طيلة قرن أو قرنين من العصر الوسيط، ولكننا ما لجأنا إلى ذلك إلا ريثما نحصل على الأصل اليوناني... فهذا العلم العربي، وهذه الفلسفة العربية لم يكونا إلا نقلا حقيقيا للعلم والفلسفة اليونانيين، ومتى تركزت اليونانية الحق أصبحت هذه النقول الداهشة عديمة الجدوى، ولامر ما شن عليها علماء اللغة في عصر النهضة حربا صليبية شعواء... هذا إلى إننا إذا تمعنا في كل هذه الآثار نجد أن العلم العربي لا شيء عربي فيه... وأن صفحة من روجر بيكن لتحوى من التفكير العلمي الحق أضعاف ما في هذا العلم غير الأصيل بأكمله، فهو دون شك حلقة محترمة من حلقات التراث إلا انه لا يشتمل على شيء وافر من الطرافة»^(٢٠).

وزداد هذا التيار المناوئ للعرب والاسلام قوة وحقدا في بداية القرن العشرين ولا سيما بعد الحرب العالمية الأولى وإثراق الحركات التحريرية في عدد من البلدان مما زعزع ثقة الحضارة الأوروبية بنفسها فأصبحت يداخلها الشك وصارت تحس بحتمية

الدفاع عن النفس ضد العالم^(٢١) الجديد حتى تقاوم (تصاعد مد اللون ضد التفوق العالمي للبيض) ونكتفي، كأنموذج، بعرض شيء مما جاء في كتاب (الاسلام وسيكيولوجية المسلم)^(٢٢) للمسمى أندري سرفيي وقد حرر مقدمته العنصري المتحيز، المسيحي المتعصب، لويس برتران . يقول الكاتب: «إن ما يدعى بالحضارة العربية لا وجود له البتة كظاهرة مبرزة للعبقريّة العربية، فهذه الحضارة إنما انشأها شعوب أخرى كانت لهم مدنيات قائمة قبل أن تستعبد قهرا من قبل الاسلام، فاستمرت خصالها القومية في نمو برغم ما صب عليها الفاتح من ألوان الاضطهاد...

«ولم يساهم العنصر العربي فيها إلا بمقدار هزيل يكاد لا يذكر... فالكندي^(٢٣) مثلا، وقد كان له صيت عظيم في القرون الوسطى ولقب بالفيلسوف لم يكن سوى يهودي من الشام اعتنق الاسلام وما كتبه الرياضيات والهندسيات والطبية والفلسفية وغيرها إلا مجرد نقل واقتباس من أرسطو وشراحه... وكثيرا ما نسب استنباط الجبر إلى العرب والواقع انهم لم يكونوا إلا نسخة عملوا على نقل رسائل ديوفانتس الاسكندري الذي كان حيا في القرن الرابع للميلاد... وفي الطب أيضا لا نجد طرافة ولا ابتكارا، ورسائل أبي القاسم وابن زهروا بن البيطار - وثلاثتهم من أصل اسباني - نسخ مطابقة بعض المطابقة للأصل، أعني لمؤلفات جالينوس وهارون وأطباء الاسكندرية، وقد تم نقلها عن طريق السريانية.

وما برع العرب إلا في الميادين التي لا تستدعي سوى القليل من الخيال كالتاريخ والجغرافيا...

وابن خلدون، المولود في تونس، كان من أصل اسباني... وأبقى العرب في الجغرافيا كتباً لا شك طريفة، ومكنتهم قوة ملاحظتهم من تسجيل عدد من الارشادات النفيسة، فنقلوا الواقع نقلاً أميناً وفيّاً، وكانت معظم رواياتهم صحيحة دقيقة»^(٢٤).

* * *

سادت إذن نزعة كهذه تدعى الموضوعية وتزعم انها تستند إلى العديد من الوثائق وإلى نظرة انتروبولوجية علمية فتركز اهتمامها على التطورية البيولوجية^(٢٥) و(الانتقاء الطبيعي) وتصنيف الأجناس العرقية، واستخدم أهل الغرب هذا الطلاء العلمي لدعم آرائهم المسبقة وبث أحكامهم المغرضة، كل ذلك في لغة بسيطة في متناول الانسان العادي، مما ساعد على نشرها في تربة استعدت لقبولها.

وبلغ تأثير النظريات التطورية هذه أشدها في الثلاثينات حين استخدمت النازية مبادئ الداروينية لتسوين مفهومهم (الدم العالي) و(الجنس العالي).

وأما فيما يهم موضوعنا فقد وضع ليون قوتيي^(٢٦) كتابه (المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية) وخصص الفصل الأول منه لموضوع (العقلية السامية العربية والعقلية الآرية)... أما العقلية السامية «فلها ميل إلى الأطراف وهي تضع المتباينات، وبالأحرى المتشابهات، الواحد بجوار الآخر مجرد وضع ثم تمر فجأة من أحدها إلى الآخر، بينما تتمثل الصفة الغالبة على العقلية الآرية في التقريب التدريجي بين الازدواج والتأليف بينها، بمتوسطات تختارها ببراعة، «فهي الوحدة في التعدد والتنوع، والشعور بالدرجات المتتالية ضمن تسلسل محكم الترتيب».

ويقابل في الفصل الثاني بين عقلية التفريق والتباعد والفصل السامية وعقلية التأليف والجمع والادماج الآرية^(٢٧).

وكم ابتهج المستشرقون وكم شعروا (بالسعادة) حين أمكنهم أن يتبنوا رأيا لرجل فكر مسلم، المؤرخ الجليل والفيلسوف الاجتماعي الحكيم عبدالرحمن بن خلدون، وان يؤولوا ظاهره بما يتلاءم مع نزعتهم العنصرية المستهجنة للجنس العربي، فتهافتوا عليه مرددين لفظه، عازلينه عن سياقه، مضيفين عليه مدلولاً مضاداً للتفكير العام الخلدوني:

يقول ابن خلدون^(٢٨): «من الغريب الواقع ان حملة العلم في الملة الاسلامية أكثرهم العجم، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية، إلا في القليل النادر، وان كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في مرباه ومشيخته، مع أن الملة عربية وصاحب شريعته عربي».

وعند هذا يقف المرددون شأن من يقتصر على ترديد قوله تعالى: (ويل للمصلين) ، فيزعم سيريل القود^(٢٩) إن ما عرف بالعلم العربي ما هو إلا إنتاج الفرس، ويستشهد بقول براون في كتابه عن تاريخ الفرس: «إذا حذفنا من علوم العرب ما كان من إنتاج الفرس حذفنا منها أجل ما حوت من مادة^(٣٠)» بل يتجاوزوه بول لاقارد إذ يزعم انه لا يوجد من بين العلماء المسلمين (ولو سامي واحد)، مما يضطر قولدزيهر نفسه إلى الاعتراف بأن في ذلك تطرفاً وتجاوزاً للحدود^(٣١).

ويتبنى أ. ف قوتيي ابن خلدون ويجعل منه عبقرية غربية.

«ومما يلوح للأعين من أول نظرة أن ابن خلدون كان له اهتمام كبير بروح النقد، أي إن هذا الشرقي كان يتصور التاريخ تصوراً غربياً... أليس في الامكان أن نوقن أنه قد بلغت نفحة من نهضتنا الغربية إلى روح ابن خلدون الشرقية^(٣٢)، من خلال خرق في الجدار السميك المحيط بالاسلام، عن طريق الاندلس مثلاً، فابن خلدون يريد أن يفهم)... وتلك خاصية غربية وجدت عند هذا الشخص المسلم^(٣٣)».

الخلاصة:

وفي نهاية هذا الاستعراض يمكننا أن نلخص فيما يلي، أهم عناصر الحملة التي شنها شق من المستشرقين على العلم العربي والفكر العربي بصفة عامة - إما صراحة وإما دسا وتلميحا:

(١) القول بالتفاوت الفطري بين الشعوب، بل بالتباين المطلق بين عقلية العرب والساميين عامة وعقلية الآريين الأوروبيين. وعن هذا الموقف تتفرع استنتاجات خطيرة صارت في منطق بعض أهل الاستشراق بمثابة البديهيات:

أ - إن العرب لا يقوون بطبيعتهم على ابتداء أي جديد في الحقل العلمي.

ب - لذا كان ما يسمى (بالعلم العربي) مجرد نقل عن اليونان والهند وغيرهما من الأمم، فإذا ما عثر على أمر طريف في هذا العلم فلا بد أن يكون له أصل في العلوم القديمة.

ج - ولذا أيضا كان نقلهم مشوها ضعيفا، يكتفي بادراك الجزئيات ولا يرتفع إلى مستوى القضايا والقوانين العامة، وهذا العجز الخلقي عن بلوغ الغاية «حال دونهم ودون اكتشاف أمريكا واكتشاف حركة الكواكب والسلاح الناري والطباعة» وقد كانوا قاب قوسين أو أدنى منها جميعا.

د - ولذا أخيرا لا نجد من بين العلماء إلا القليل من العرب، وإنما نمت الحضارة العربية وازدهرت عندما أزيح (العربي) عن الركح السياسي والعسكري.

(٢) عندئذ يعتنق عدد من المستشرقين ظاهر ما ذهب إليه ابن خلدون في قوله: «إن حملة العلم في الاسلام أكثرهم من العجم» أو قوله: «إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب».

(٣) إن القرآن وقف حجر عثرة في وجه العلم وحرية النظر العقلي وجمد أهل السنة الحياة الفكرية بتعلقهم بمبدأ القضاء والقدر، والاسلام رفض للعلم والحضارة.

(٤) إن العرب بطبيعتهم يتأثرون بالأوهام ويميلون إلى الانشغال بالتنجيم والسيمياء.

* * *

٢) الرد على المستشرقين

كانت إذن هذه أهم العناصر التي اشتملت عليها الحملة على العرب وعلى العلم العربي، ونحن - إذ نشرع في مناقشتها - لن نجيب عنها عنصرا عنصرا بل سنتعرض لها، جملة وتفصيلا، إذ تتداخل جذورها وتشترك فروعها وتشترك أغراضها، فسنحاول أولا أن ندقق المفاهيم، ثم سنستفتي علماء العرب أنفسهم في الموضوع وسنسجل آراءهم بأمانة، وأهل مكة أدري بشعابها !

وستكون لنا بالخصوص وقفة لتحديد ما أراد ابن خلدون بقولته المرددة، - وقد أريد بها شرا -، ووقفة أخرى للتحري عن موقف الاسلام من العقل ومن البحث العلمي، ولن نطيل القول في ذلك، إذ قد سبقنا إلى ذلك كثيرون من المفكرين العرب وأهل النظر والرأي من الأجانب، فتصدوا للعديد من المغالطات وفندوها بالحجة والبرهان...

وإذ نحن كثيرا ما نلاحظ ما بين النظرية وما عقد عليه العزم لآخراجه للناس وبين النتائج والواقع الملموس من بون شاسع وفروق جسيمة فإننا سنشفع آراء العلماء العرب النظرية بنماذج من انتاجهم العلمي الطريف وبمختارات مقتضبة ذات دلالة مما ساهموا به من مبتكرات واكتشافات وحلول في سبيل التقدم العلمي والنهوض بالمنزلة البشرية.

ولعلنا بذلك نزيح عن العرب والعلم العربي شيئا مما ألصق بهما من تهم على أننا ما فتئنا في بداية المطاف، وطريق الحق طويل وعمر، وما زالت القناطر المقنطرة من المخطوطات العلمية مكدسة في الزوايا المهجورة، أو على رفوف المكتبات المتباهى بها، لم ينفض عنها غبار ولم ترح عنها أستارا..

١ - ابن خلدون والعرب (٣٤):

ولنتوقف لحظة لننتفهم ما قصد ابن خلدون من القولة التي تبنى منطوقها عدد من المستشرقين: «من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الاسلامية أكثرهم العجم» ثم: «إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»...

فهل كان ابن خلدون مستهجنا للجنس العربي، مستخفا بقدرته على الانتاج العلمي؟، وما كان يقصد ابن خلدون بلفظ (العرب)؟ وهل نلمس من أقواله آراء التحيز والعنصرية؟.

فلا ننسى بداية القولة المشهورة: (ومن الغريب الواقع...) أي أن ابن خلدون نفسه يستغرب هذا الوضع المشاهد في عصره ولا يرى فيه شكلا طبيعيا، فالعرب ليسوا

جنسا، بطبيعته، رافضا للعلم خاليا من المعارف، وابن خلدون يتألم من هذا الوضع، في قرارة نفسه، ولا يمكن أن يكون بخلاف ذلك، وهو عربي حضرمي، لا من أصل اسباني كما يقول قوتيي، ولا هو بربري كما ينعتة بعض العرب المقلدين لأهل الاستشراق.

والعرب الذين يقصدهم بالذات هم طائفة (الاعراب)، أهل البدو الرحل، الظعن «لارتياح المسارح والمياه لحيواناتهم» المتقلبون في الأرض، فيقول بالحرف الواحد: «وهؤلاء هم العرب، وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق»، وإلى هذا المعنى تظن المستشرق الفرنسي البارون دي سلان إذ درس بدقة معجم المصطلحات التي استخدمها ابن خلدون وضبط مدلولات ألفاظها، فذكر أن ابن خلدون إنما قصد «البدو والرحل والاعراب من سكان البادية الذين كانوا يقيمون في الخيام». وفعلا هو يفرق بين أهل البدو وأهل الحضر، بل وحتى بين من يتخذون بيوت الشعر والوبر وبين سكان القرى والجبال والمدر... فغاية الأحوال العادية عند هؤلاء البدو «الرحلة والتقلب، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له، فهؤلاء أمة استحكمت عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقا وجبلة، وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج من ربة الحكم وعدم الانقياد للسياسة» وهؤلاء هم «العرب الذين إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»...

وهذا إذن وضع اجتماعي ظرفي فرضته الحياة الريفية في زمن من الأزمنة وهذا الوضع لا يفيد أن أفرادهم، بفطرتهم الأولى، قاصرون عقلا وعلماء، بل ان ابن خلدون يصرح بكل وضوح، رادا على من يعتقد ذلك الذي «ظن أن نفوس البدو قاصرة بفطرتها وجبلتها عن فطرتها، وليس كذلك، فأنا نجد في أهل البدو من هو أعلى رتبة في الفهم والكمال في عقله وفطرتهم» كما يرد على من يظن من رحالة أهل المغرب (أن أهل المشرق) أشد نباهة وأعظم كيسا بفطرتهم الأولى وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الانسانية، ويتشيعون لذلك ويولعون به لما يرون من كيسهم في العلوم والصنائع، وليس كذلك^(٣٥)...

وفي هذه النظرة الخلدونية الكريمة التفاؤلية ما يمكن أن نرد به أيضا على أ. ف. قوتيي وأتباعه حين يردد: «إن القبائل البدوية لا تحمل في غصونها بذور الحضارة^(٣٦)».

ويمكن أن نقرر أنه لا وجود لعرق متفوق ولا لعرق ضيع، فالكل له مزية و(لا فضل لعربي على أعجمي) إلا بالسعي والعمل الصالح، ولا وجود لدم غال ولا لدم رخيص، فالدماء تتكافأ قيمتها، مهما كان لون حاملها، والدم دوما عنصر الحياة و(حامل) الروح ورمز الحركة والخلق والابداع...

ب - حد العلم العربي:

لنا أن نرفع لبسا وأن نزيل خلطا وقع فيه بعض من تحدث عن (العلم وبقية العربي) وعن قصور الجنس العربي عن الابتكار والتجديد في مجال العلم حتى قيل إن العلم العربي كله أجنبي، فهو في الأصل قد نقل عن علوم القدماء ثم عمل على إحيائه ودعمه أعلام من الشرق الأدنى ومن قسم من إفريقيا.

فنحن نقصد (بالعلم العربي) علما كتبت مادته باللغة العربية وأسهم في تقدمه أقوام عاشوا في البلاد العربية أو تدين لسلطان العرب، عرب وعجم مسلمون ومسيحيون ويهود وصابئة، ارتبطوا بمصير واحد وجمعوا تراثا مشتركا، وتذوق جميعهم العربية حتى قال قائلهم: «لئن أهجى بالعربية أحب إلي من أن أمدح بالفارسية»^(٢٧).

والعلم لا ينسب لجنس من الأجناس بل للغة التي بها حرر وبواسطتها نشر، فإذا ما ذكرت (المعجزة اليونانية) واستشهد بأعلامها أمثال بطليموس (المصري) وأقليدس، مدرس الهندسة بالاسكندرية، وأبلونيوس (الاسكندري) وثاؤن (الاسكندري) وفرفوريس (الصورى) وطالاس (المالطى، من آسيا الصغرى) وأفلوطين (المصري) ألم يركز أساسا على اللغة التي نشر بها هؤلاء العلماء والحكماء مادة علمهم وحكمتهم؟ وإذا ما ذكرت العالمة الفرنسية ماري كوري (البولونية الأصل) والكاتب الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (المولود بمدينة جنيف السويسرية) وأوبنهايمر، أحد المسؤولين الأمريكان عن البرامج الفضائية، أكان الاعتداد بجنسية هؤلاء الأصلية أم كان المهم والأساس هو اللغة التي بها نشروا نتائج بحوثهم؟.

وفي النهاية إن العلم العربي نتاج مجتمع ظهر للعيان بعد الفتح الاسلامي، كانت له دار الاسلام وطنا مشتركا، والعربية لغة، وامتزجت فيه الثقافات، وانصهر علم اليونان بحكمة فارس والهند وبتعاليم الاسلام فأنجب أمة وسطا، جمعت بين النظر والعمل بين العلم والتطبيق، فقال قائلهم: «إذا أضاف المرء إلى العلم العمل، فقد نال الأمل ورحل إلى زحل وسما إلى السماء ولحق بالملأ الأعلى».

وسئل ابن شهاب: «أيما أفضل العلم أم العمل؟ فقال العلم لمن جهل، والعمل لمن علم».

* * *

جـ - الإسلام والعلم (٣٨) :

هل كان الاسلام رافضا للعلم عائقا عن إعمال الرأي كابحا للعقل؟
حسبنا أن نذكر أن أولى آيات التنزيل الكريم، نزولا هي قوله تعالى: (اقرأ باسم ربك الذي خلق...) [العلق: ١]، أي إن أول تعاليم الاسلام ركز تركيزا مؤكدا على مشكل المعرفة ودعا دعوة ملحة إلى سلوك طريق العلم...

ولم تقتصر هذه الدعوة على ما يتعلق (بقراءة) كلام الله ومعرفة الحكم الشرعي ، بل كثيرا ما ردد القرآن الكريم : (فاعتبروا يا أولي الأبصار) [الحشر ٢] ، وقال تعالى : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) [النحل ٧٨]، وقال تعالى في باب الحث على العلم والجهد والطلب : (يا يحيى خذ الكتاب بقوة) [مريم ١٢]، وقال جل من قائل : (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) [الزمر ٩] .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «العلم فريضة على كل مسلم» و«لا يزال الرجل عالما ما طلب العلم، فإذا ظن أنه قد علم فقد جهل». وقرن العلم دوما في النظرة الاسلامية بالطلب والسعي ولم يكن نيله توقيفا مجردا أو احياء.

وقال قائلهم: «العلم إذا أعطيته كلك أعطاك بعضه» وهو مبدأ يقر بنسبية المعرفة لدى بني الانسان، فالعلم، حسب قول ابن سيرين «أكثر من أن يحاط به».

والعلم في نظر المسلم مشاهدة وتأمل عقلي «رؤية ورأي - بصر وبصيرة - نظر مادي ونظر عقلي» وأطلق علماء الاسلام على هذه الازدواجات لفظ الاعتبار أو التجربة، وفيه الجمع بين الحس والنظر والاقتران بين عنصر المعرفة المادي وعاملها العقلي، يقول ابن الهيثم: «فرايت أنني لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية، وصورتها الأمور العقلية»^(٣٩) ويقول ابن رشد: «إن الشريعة تحث على النظر في الكائنات والاعتبار وطلب المعرفة بواسطة العقل».

إذن العلاقة القائمة بين العلم والايمان في الاسلام علاقة تعاضد لا علاقة ضدية وتضارب...

وكان من شأن الايمان أن يشد أزر العالم في ميدان المعقول، ومن شأن العلم، بكشفه عن بعض أسرار الطبيعة، أن يأتي مؤيدا للايمان، ويشد كل ذلك اعتقاد راسخ بأن التقدم نحو الحق ليس فحسب ممكنا، بل هو ممكن بلا نهاية، وليست الحقيقة التي في متناول الانسان نقطة ثابتة قارة، بل هي مجال يبعث فيه المجهود البشري نورا يعمل أكثر فأكثر على الاحاطة به، سابرا امكاناته مدققا محتملاته، وعن ذلك ينشأ ذاك

التعطش إلى النور وما يتبع استجلاء سر من الأسرار من راحة بال وفرحة تكاد تكون صبيانية.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اثنان لا يشبعان: طالب علم وطالب مال» ويقول البيروني واصفا شعوره عند اكتشافه سرا من أسرار الطبيعة: «وغشيني من الفرح ما يغشى الظمآن من رؤية السراب»، تلك كانت نظرة العالم العربي في ظل الاسلام، العالم العامل المجتهد الطموح المتواضع، العارف حق المعرفة بمنزلة البشرية وحدودها فهو يسعى بما أوتي من قوة، متحملا مسؤولياته إلى أقصى حدودها بحرية كاملة، ولكنه يزن الوضع البشري حق وزنه ويوقن بنسبية المعرفة الانسانية «فالانسان سجين المعرفة الطبيعية» وهو يؤمن أن من وراء المنطق والعقل، ومن وراء (سلاسل العلل المطوية) توجد قوى أخرى تسير نشاط الانسان وتهدي خطاه نحو اكتشاف ما جد من العناصر، قوى خارجية، قوى متسامية، كالحدس الخلاق والصدفة والعناية الربانية. ودون شك أن هذا مما آخذ به فريق من المستشرقين العلم العربي وعلى رأسهم زعيم الفلسفة العلمانية رينان إذ يدعي أن الاسلام «يجعل الانسان وجها لوجه مع خَلْقَةٍ مُفْرَغَةٍ مستمرة: الله هو الله».

ولكن ابن خلدون يرد عليه بقوله^(٤٠): «العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع محال، ومثال ذلك رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال».

ويضيف قائلاً: «ولا تتقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الاحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفاصيل الوجود كله، واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادىء رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه».

ويستشهد بما نقل عن بعض الصالحين: «العجز عن الادراك إدراك» بل أليس ذلك هو مدلول العبارة المأثورة عن نيبوتن، إذ أوصى الباحث في الفيزياء بوصيته الشهيرة: «أيتها الطبيعة حذار مما وراء الطبيعة»^(٤١).

فالمعرفة العلمية لا تدرك الكون، وإنما هي تعرف الواقع بالغور فيه غورا مستمرا، هي تتعلق بالكائنات دون أن تعلم كنهها، وعلى الرغم من التطور العجيب وتقدم التقنية الخادمة للعلم، وأن العلم المعاصر لا نفاذ له إلى كنه الكائنات.. فهل يحق حينئذ أن يعاب العالم العربي إذا ما رسم حدودا للحقل الذي من شأنه أن يبحث فيه العقل؟ فهذه الحدود إنما هي اعتراف بنسبية المعرفة البشرية وبخصوصية المنزلة البشرية ولم تكن عرقلة وقمعا للعقل ولسعي الانسان فـ «لوتعلقت همة ابن آدم بما وراء

العرش لناله» بل الأمر، كل الأمر، أن نتجنب الخلط وألا ننظر ونقارن بين أمور ليس لها وحدة قياس مشتركة، وأن نحسن التمييز بين الوضع البشري ومقام الإله.

وصار العلم – على هذا الأساس – مشروعاً جماعياً في المدينة المسلمة وبذلت كل الجهود لجعل المعرفة في متناول كل الناس، مهما كانت أرومتهم، ومهما كانت طبقتهم الاجتماعية، بل ومهما كانت ديانتهم... واستخدمت الطاقات جميعاً لهذا الغرض فهل يلام العرب إذن إن كان عندهم للناس أجمعهم، مسلمهم وغير مسلمهم، عربهم وعجمهم، نفاذ إلى العلم وإن شجع الباحثون عامتهم على البحث وإن لقي العلماء الأعاجم والذميون حظوة وجاهاً في بلاطات الخلفاء والأمراء^(٤٢)؟

بل هي كانت نظرة إنسانية فسيحة وسلوكاً قصد منه نشر المعرفة بين بني البشر، والعمل على دعمها وترقيتها وبثها في صدور الناس، حتى إذا ما فارق العالم هذه الدنيا لا ينقطع عمله ويستمر أثره.

وإذا ما قال أهل الهند بتناسخ الأرواح فإن التناسخ الحقيقي في نظر علماء العرب هو هذا التناسخ العقلي الثقافي الذي يستفيد به كل جيل مما حصل عليه الجيل السابق من نتائج ومكاسب، وتكون البشرية وأجيالها المتعاقبة هكذا بمثابة عملاق يحمل على كتفيه قزماً، فيشاهد القزم ما لا يرى حامله، وما كان ليراه لولا أنه حمله العملاق.

وفي هذه الصورة رد على قول آخر لاكته ألسن جماعة من المستشرقين وهو أن العلم العربي، (إن وجد) ما هو إلا نقل عن علوم القدماء، وخاصة اليونان، أي الجنس الآري الغربي!

فهل يزعم هؤلاء الزاعمون أن صرح العلم يقام على العدم وإن أقوامهم انطلقوا من الصفر مهرولين في حلبة المعرفة؟.

شجرة المعرفة أصلها في الأرض وفرعها في السماء، فإذا ما نقلت من موطن إلى آخر ذوت ولوت رأسها وتساقطت أوراقها ما لم تكن التربة التي نقلت إليها أرضاً زكية كريمة بعثت فيها من حرارتها ومن نداها، وإذا ما افترشت عروقها متباعدة عن الأصل باحثة عن الغذاء فجذرها الأصلي يغور غوراً في أعماق أرضها مكسباً الشجرة دعماً وقوة.

ولكن أيدل ذلك على أن العلم العربي تقيد بالنقل والتقليد وهل اقتصر عمل العلماء العرب على حفظ أقوال المتقدمين؟

نعم إنهم كانوا يجلون مصادرهم التي من مناهلها كرعوا مبادئ العلوم وأصولها، وكانوا يقدرون للقدماء ما قاموا به من جهود لاستقراء ماتجمع لديهم في ميدان المعارف وينوّهون بما تحلوا به من روح علمية زكية نزيهة.

ولكن علماء العرب اعتبروا هذه الخصال بالذات لهم أساسا ولعلمهم منطلقا، فألزموا النفس باستقراء الكائنات وتعقب أحوالها والبحث عما يلوح بينها من الأمور المطردة التي لا تختلف ولا تتغير، فقَدروها تقديرا، وضبطوا أحوالها ضبطا دقيقا عسيرا «فما ثبت لديهم بالخبرة لا الخبر، وصح عندهم بالمشاهدة والنظر، ادخروه كنزا سريا، وعد (كل) نفسه عن الاستعانة بغيره فيه سوى الله غنيا، وما كان مخالفا في القوى والكيفية، والمشاهدة الحسية في المنفعة والماهية، للصواب والتحقيق، وإن كان ناقله أو قائله عدلا فيه في سواء الطريق، نبذوه ظهريا وهجروه مليا، وقالوا لناقله أو قائله لقد جئت شيئا فريا^(٤٢)».

وفي المعنى نفسه يقول أبو الريحان البيروني: «وإنما فعلت ما هو واجب على كل إنسان أن يعمل في صناعته من تقبل اجتهاد من تقدمه بالمئة وتصحيح خلل إن عثر عليه بلا حشمة... وقرنت بكل عمل في كل باب من علله وذكرت ما توليت من عمله، ما يبعد به المتأمل عن تقليدي فيه، ويفتح باب الاستصواب لما أصبت فيه، أو الإصلاح لما زلت عنه أو سهوت في حسابه»^(٤٤)

ويقول عبد اللطيف البغدادي: «والحس أقوى دليلا من السمع... وجالينوس وإن كان في الدرجة العليا من التحري والتحفظ فيما يباشره ويحكيه إلا أن الحس أصدق منه»^(٤٥).

ويقول أيضا: «القول يقصر عن العيان»، ويقول: «وجميع ما حكيناه مما شاهدناه».

ويقول ابن الهيثم كذلك: «الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده»...

«فالناظر في كتب العلماء، إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكره وغاية ما أوردوه، حصلت الحقائق عنده وهي المعاني التي قصدوا لها، والغايات التي أشاروا إليها، وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل.

«ولو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء في شيء من العلوم، ولا تفرقت آراؤهم في شيء من حقائق الأمور، والوجود بخلاف ذلك. فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم،

المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان، لا قول القائل الذي هو انسان،
المخصوص في جبلته بضروب الخل والنقصان...» الخ^(٤٦).

أبقي مع هذا معنى أو أثر لما ألصقه بعضهم من تهمة بالعلم العربي من كونه
(مجرد نقل عن علوم الأوائل)؟! ألم يكن موقف العالم العربي هو موقف العالم الحديث
ذاته منذ أن جعل بيكن وديكارت (الشك بين قدمي الحقيقة)؟

وصار السؤال المهم إذن يتعلق بما صنع علماء العرب بما اعتمدوا من أصول
ومصادر وبالكيفية التي بها ألفوا بين مختلف الثقافات السابقة وصهروها في بوتقة
حضارة طريفة طلعت على بني الانسان بسبل نيرة لاستكشاف أسرار الكون واستكناه
الحق . فما كان انتاج العلم العربي وبم ساهم في بناء صرح المعرفة؟.

* * *

٣) نماذج من انتاج العلم العربي واستعراض سريع لمواطن الطرافة فيه

أولاً: الرياضيات والفلك

أ - عرض موجز لقصة الصفر

من الجدير بالملاحظة أن جربرت (وقد انتخب بابا برومة سنة ٩٩٩م وتلقب بسلفستر الثاني) اشتهر خاصة بصنع العدادات واستعمل للدلالة على الأرقام التسعة صوراً تسمى Apices تشابه الأرقام الغبارية، إلا أنه لم يستخدم رمزا للصفر الدال على الفراغ.

وكتاب محمد بن موسى الخوارزمي في الحساب وكتابه في الجبر والمقابلة كانا أول ما أوحى للايطاليين بمبادئ الجبر وبالحساب المستند إلى النظام العشري المعروف عندهم باسم فن الخوارزمي Algorithm.

وأول ما استخدم هذا النظام عند العرب حوالي سنة ٧٧٣ حيث نقلت أزياج الهند العربية واستخدمت فيها رموز الهند، ومعها الصفر.

ويؤكد الخوارزمي والبيروني والكندي، ثم ليونارد البيزي في القرون الوسطى بأوروبا أن أصل الصفر هندي - وكذلك فعل Wallis (بلندن ١٦٨٥) ووبك^(٤٧).

ويعترف أجل العلماء في الغرب انهم نقلوا الصفر عن العرب، ومنهم ليونارد البيزي (0 Quod Arabice Zephirum Apellatur) وكذلك Tartaglia الايطالي وKobel الألماني، بينما يقتصر آخرون على وصفهم إياه بأنه (أجنبي) barbaric أمثال So Vossius الهولندي إذ يقول barbaras numeri notas (أمستردام ١٦٥٠).

ويزعم^(٤٨) A.T.H Vincent أن اسم الصفر ورمزه منقول عن العبرية (Tsiphra تاج) أو (Ciphra عد) وكذا يدعي الكاتب اليهودي المعاصر C. Levias إذ يزعم أن ما شاء الله اليهودي (المتوفى سنة ٨٠٠) هو الذي أدخل هذا الرمز للعربية.

ويرجع David Eugene Smith و Charles Karpinski^(٩) ان اللفظ مشتق من العبرية (sepher حسب، عد) ..

عرضنا فيما سبق أهم الآراء المتعلقة بأصل الصفر مصطلحا ورمزا ، على أن المهم من الوجهة العلمية ليس هو اللفظ أو الرمز بل الفكرة الثرية الخصبة التي استخدمت هذا الرمز وابتكرت صفتين للرقم، قيمة له في حد ذاته وقيمة ثانية بحسب موقعه في العدد بحيث إذا نقل منزلة إلى اليسار ضربت قيمته في عشرة، وهذا حقا هو أساس النظام العشري ، وذلك جوهر الابتكار العربي الذي أسدى للعلم عامة أداة قوية ناجعة هي النظام العشري، لم يعد الانسان في حاجة اليوم إلى التذكير بعظيم مزاياه.

ب . الحساب والجبر:

الميادين الرياضية التي اهتم بها علماء العرب إثر تضرعهم في الأرثماطيقى **هن** اليونانية وفي حساب الهند والكلدان ميدان عرف باسم (نظرية الاعداد) توسعوا فيه إلى أقصى حد متجاوزين ما وصل إليه القدامى من نتائج^(١٠).

فمن ذلك أن ابن كامل شجاع بن اسلم، من أهل مصر خصص كتابه (كتاب الطرائف في الحساب^(١١)) لحل عدة مشاكل، من أصل صيني أو هندي، خلا مخالفا لطريقة الهند، يؤول الجواب فيها إلى الاعداد الصحيحة، فتكون المشاكل قابلة لحل واحد أو لحلول متعددة أو تكون مستحيلة ومن ذلك:

$$\left. \begin{aligned} \text{س} + \text{ص} + \text{ط} &= 100 \\ \text{س} 5 + \frac{\text{ص}}{20} + \text{ط} &= 100 \end{aligned} \right\}$$

$$\Leftarrow \text{ص} = 4\text{س} + \frac{4}{19}$$

$$\Leftarrow \text{س} = 19\text{ص} = 80\text{ط} = 1$$

وعرض الكرجي مشاكل كالاتي : (ويحل بعضها بأعداد كسرية) :

$$\text{س}^2 = 5 + \text{ص}^2 \quad (1)$$

$$\text{أو س}^2 - 10 = \text{ص}^2 \quad (2)$$

فيفرض بالنسبة إلى (1) : $\text{ص} = \text{س} + 1 \leftarrow \text{س} = 2\text{ص} = 3$

وبالنسبة إلى (2) : $\text{ص} = \text{س} - 1 \leftarrow \text{س} = \frac{11}{2}\text{ص} = \frac{9}{2}$

كما يبرهن الكرجي أنه يستحيل أن يوجد ثلاثة أعداد منطقية (أي صحيحة أو كسرية) $a - b - c$ بحيث يكون $a^3 + b^3 = c^3$ وتلك هي الحالة الخاصة الأولى مما اشتهر فيما بعد بمشكل فرما Fermat ويتعرض ابن الهيثم إلى حل مسألة تتمثل في تعيين عدد قابل للقسمة على ٧ ويكون باقي قسمته على ٢، ٣، ٤، ٥ أو ٦ مساوياً لـ (١).

ولا شك أن هذه المسألة عرضت له عند تعيين أوائل أيام الأسبوع في سنة ما.. ويثبت رشدي راشد^(٥٢) أن ابن الهيثم - في القرن العاشر للميلاد - برهن قبل ولسن Wilson (١٧٧٠م) عما عرف بنظرية ولسن:

(إذا كان n عدداً أولياً، مهما كان

فإن المجموع $1 + 2 + 3 + \dots + (n-1) + 1$ قابل للقسمة على n ، وإذا قسم على أي من الأعداد ٢، ٣.. $n-1$ كان الباقي دوماً ١).

أو $\left\{ \begin{array}{l} s = 1 \text{ (عيار م) إذ كان } n \text{ أولياً} \\ s = 0 \text{ (عيار ن) و } 1 \leq m \leq n-1 \end{array} \right.$

* ودرس علماء العرب خواص المتواليات العددية والهندسية وتوسعوا فيها.

* ففي العديد من المخطوطات نجد قواعد لجمع القوى المتجانسة من أعداد المتوالية العددية الطبيعية:

$$1^2 + 2^2 + 3^2 + \dots$$

$$1^3 + 2^3 + 3^3 + \dots$$

الخ...

ويستخدم ابن غازي المكناسي هذه النتائج لحل (المسألة السبئية) التي يعرضها ضمن مخطوطة (بغية الطلاب في شرح منية الحساب^(٥٣)).

* ويسجل لنا كتاب (الفصول في الحساب الهندي) لابن الحسن أحمد بن إبراهيم الاقليدسي (كان حياً سنة ٣٤١ بدمشق) أول بحث في التكعيب وفي الجذر التكعيبي.

وعلى ما نعلم هو أول من بحث في الكسور العشرية (خلاف لما سبق أن أسند من أولية في ذلك لغيات الدين الكاشي) وعلى كل قبل سطين Stevin (١٥٨٦م) بستة قرون..

* ويكتشف ابن البناء المراكشي (٦٥٤هـ - ٧٢١هـ / ١٢٥٦ - ١٣٢١)^(٥٤) قانوناً لقابلية القسمة على ٧، ويخصص فصولاً من كتابه (تلخيص أعمال الحساب) لتصنيف الكسور ويتابعه في ذلك القلصادي متمماً مجموعة الأعداد المنطقية بكامل جهازها وبشتى عملياتها.

* وللقصادي رسالة خاصة بالأعداد الصماء وبالعمليات على (ذوات الأسماء^(٥٥)).

* ولابن البناء رسالة مخصصة للأعداد الناقصة والتامة والزائدة والأعداد المتحابة وله قانون خاص بتكوين كل نوع من هذه الأعداد. على أن أول رسالة عربية وضعت في الموضوع هي رسالة ثابت بن قرة (القرن ٩م) وقاعدته لايجاد الأعداد المتحابة هي الآتية^(٥٦):

$$\text{إذا كان } ١ = (٣ \times ٢) - ١ \text{ عددا أوليا}$$

$$\text{ب } ١ = (٣ \times ٢ - ١) - ١ \text{ عددا أوليا}$$

$$\text{ج } ١ = (٩ \times ٢ - ١) - ١ \text{ عددا أوليا}$$

$$\text{فإن } ٢ = \text{س} \quad ٢ = \text{أب}$$

$$\text{ص } ٢ = \text{ج عدداً متحابان}$$

$$\text{مثاله إذا } ٢ = ١ - ١ = ١١$$

$$\text{ب } ٥ =$$

$$\text{ج } ٧١ =$$

$$\text{س } ٢٢٠ = ٥ \times ١١ \times ٤ =$$

$$\text{ص } ٧١ \times ٤ = ٢٨٤ = \text{وهذا أول زوج من الأعداد المتحابة.}$$

* ومما يجدر التذكير به ما قام به محمد بن موسى الخوارزمي من عمل طريف في كتاب الجبر والمقابلة، وهو أول من استعمل هذين المصطلحين لحل المعادلات «فالطرف ذو الاستثناء يكمل، ويزاد مثل ذلك على الآخر، وهو الجبر، والأجناس المتساوية في الطرفين تسقط منها، وهي المقابلة».

ويعرف محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) - حوالي سنة ٩٧٠م - علم الجبر والمقابلة بقوله «الجبر والمقابلة صناعة من صناعات الحساب وتدبير حسن لاستخراج المسائل العويصة في الوصايا والمواريث والمعاملات والمطارحات، وسميت بهذا الاسم لما يقع فيها من جبر النقصانات والاستثناءات ومن المقابلة بالتشبيهات والقائها».

ويحده ابن البناء المراكشي بقوله: «هو صناعة يعرف بها المجهول من قبل المعلوم إذا كان بينهما علاقة تقتضي ذلك» ويصنف الخوارزمي المعادلات (حتى الدرجة الثانية)

إلى بسيطة ويسمىها المفردات ومركبة ويسمىها المقترنات، وبقيت صورته الست وأمثلةها العددية هي عينها المستخدمة في الغرب في القرون الوسطى.

$$س = أ \quad س^2 = أ$$

$$س^2 = أس$$

$$أس^2 = ب س + ج$$

$$أس^2 = ج + ب س$$

$$ب س + ج = أس^2$$

ويفسح عمر الخيام المجال إلى المعادلات من الدرجة الثالثة مصنفا إياها تصنيفا مستعملا لحلها طرقا جبرية محضة أو مستخدما حلولا هندسية تتمثل في تقاطع منحنيات كالدوائر والقطوع المكافئة أو الزائدة مثاله حل: $س^3 + ب^2 س = ب^3$ باستعمال القطع المكافئ $س^2 = ب ص$ والدائرة $(س - ب)^2 + ص^2 = ب^2$.

وكثيرا ما نسبت الأولوية في الغرب إلى فيات Viète (١٥٤٠ - ١٦٠٣) في استنباط طريقة عددية لحل المعادلات ذات المعاملات العددية مهما كانت درجتها.

ولكن ما نشره سيديو ووبك (باريس ١٨٤٧) عن (مقدمات زيج ألغ بك) وما دار من مناقشات حول أسلوبين عربيين لتعيين قيمة تقريبا لجأ أ (١٨٥٤)، وما قدمه لوكي من دراسة مستفيضة معمقة لأعمال الكاشي (١٩٤٨)، كل ذلك زعزع الفكرة التقليدية السابقة، خصوصا وأن د. رشدي راشد بين أن أعمال الكاشي عن المعادلات العددية والكسور العشرية كانت ناتجة عن تطور مستمر تجدد به الجبر في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد على يد علماء العرب إذ قام جماعة منهم بتطبيق قوانين علم العدد على الجبر وحاولوا إفساح مفهوم العدد^(٥٧)، كما تقدم غيرهم بالجبر عن طريق الهندسة^(٥٨)، وبرهن رشدي راشد أن الطوسي كان متمكنا من طريقة هي في أساسها طريقة فيات، على أن الطوسي يتميز بإقامة الدليل النظري على وجود جذر أو عدة جذور للمعادلات العامة التي لا تمثل المعادلات العددية سوى نماذج منها، في حين أن فيات لم ينشغل إلا بما بين يديه من معادلات عددية دون الارتقاء إلى مستوى النظرية العامة.

وفي هذه المقارنة البسيطة ما فيها من معنى للرد على الخرافة التي عملت آراء رينان ووطنري وغيرهما على نشرها من أن علماء الرياضيات العرب إنما اقتصرُوا على الصيغ التطبيقية والوجوه العملية الانتفاعية بينما تميزت في نظرهم، الرياضيات الهلينية

وأعمال عصر النهضة بالطابع النظري بالأساس البرهاني المنطقي^(٥٩).

* ومن أطرف ما يؤثر عن المدرسة المغربية العربية في الرياضيات الميل إلى تبسيط المسائل، فنجد في مصنفات ابن البناء المراكشي ثم أبي الحسن علي بن محمد بن علي القرشي القلصادي^(٦٠) (٨١٥ - ٨٩١ / ١٤١٢ - ١٤٨٦)، ومحمد بن أحمد بن غازي المكناسي من بعده (٨٤١ - ٩١٩ / ١٤٣٧ - ١٥١٣). أول أثر في الحساب والجبر لاختصار العمليات والمعادلات وأول استعمال للرموز والعلامات الدالة على العلاقات والمجاهيل، فاقترضوا على حرف الشين، وأحيانا على نقط اعجابه الثلاث للدلالة على الشيء، وهو العدد المجهول، كما استعملوا حرف الميم للمال، وهو مربع المجهول وحرف الكاف للمكعب وحرف اللام للدلالة على المعادلة وحرف الجيم للجزر. فيجري ابن غازي مثلا الحل الكامل للمسألة السبئية على النمط التالي:

(نص المسألة جمع مكعب واحد إلى مكعب عدد مجهول على توالي الأفراد فاجتمع خمسة وعشرون ومائتان وألف، كم العدد المجهول؟).

يصل ابن غازي بعمله إلى ما يلي:

[illegible]

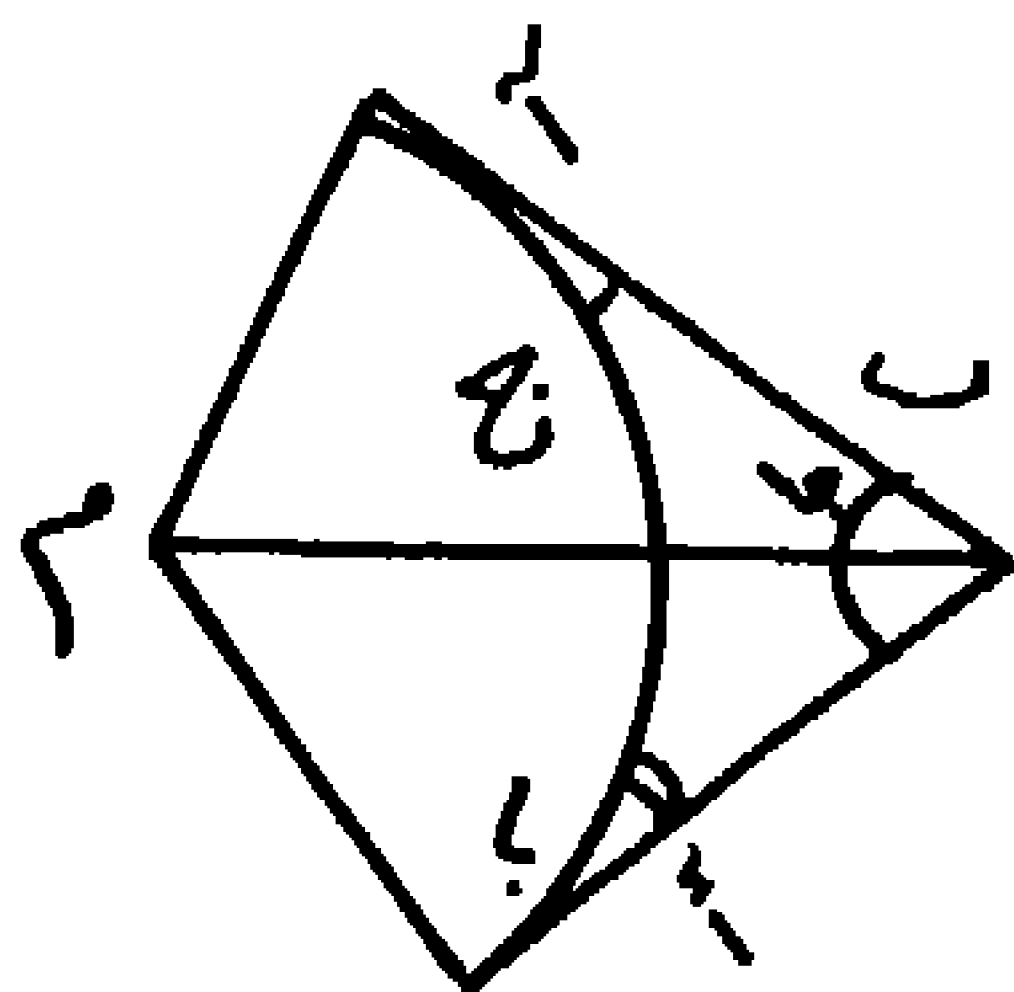
م	ك	م	م
١	٤	٤	٩٨٠١
م	٢٠	٩٩	٩٩
م	٢٠	١	١٠٠
١	١	١٠	١٠
١	٩		

ج - حساب المثلثات المستوية والكروية^(٦١):

كل أهل العلم مقتنعون اليوم بما كان لوضع حساب المثلثات من كبير الأثر في تقدم العلوم الدقيقة عامة، من رياضيات وفلك وفيزياء وغيرها.

وهذا العلم، في أصوله وفصوله، من استنباط الفكر العربي، عمل على ارساء قواعده وأسسها عباقرة من أمثال محمد بن جابر بن سنان البتاني (قام بارصاده من سنة ٢٦٤ - ٣٠٦ / ٨٧٧ - ٩١٨) وأبي العباس الفضل بن حاتم التبريزي (ت ٣١٠ / ٩٢٢) وأبي الوفاء البوزجاني (٣٢٣ - ٣٨٨ / ٩٣٤ - ٩٩٨) وثابت بن قرة (٢٢١ - ٢٨٩ / ٨٢٩ - ٩٠١) وأبي الريحان البيروني (٣٦٢ - ٤٤٠ / ٩٧٢ - ١٠٤٨) وابن يونس، صاحب الزيج الحاكمي (بين ٩٩٠ و ١٠٠٧م) ونصير الدين الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢ / ١٢٠١ - ١٢٧٤).

فأثبت البتاني وثابت بن قرة العلاقة الخاصة بالمثلث القائم الزاوية



$$\frac{\text{جا أ}}{\text{جا آ}} = \frac{\text{جأ ب}}{\text{جأ با}}$$

كما حصل البتاني على العلاقة:

$$\text{جتا أ} = \text{جتا ب} + \text{جا ب جا ج جتا آ}$$

واستخدمها لتعيين سمت الشمس إذا عرف ميلها وارتفاعها وإذا علم ارتفاع القطب أي عرض البلد.

وأقر التبريزي وأبو الوفاء والخوجندي العلاقة العامة:

$$\frac{\text{جا أ}}{\text{جا آ}} = \frac{\text{جاب}}{\text{جا با}} = \frac{\text{جا ج}}{\text{جا جا}}$$

وبرهنوا عليها بعدة أدلة، وكان ابن يونس أول من وقف على العلاقة:

$$\frac{1}{2} [\text{جتا (أ - ب)} + \text{جتا (أ + ب)}] = \text{جتا أ جتا ب}$$

وحل جابر بن أفلح لأول مرة مثلثا كرويا قائم الزاوية علم ضلعه والزاوية المجسمة المجاورة له (با).

وعرفت العلاقة جتا $a = \text{جتا أ جتا با}$ بعلاقة جابر وعرف لعلماء العرب في نظرية اختلاف المنظر مشكل أداهم إلى حل المعادلة التي عرفت فيما بعد باسم معادلة كبلار.

$$> (ز) - ك جا ه (ز) = ز$$

فحلوها بطريقة (التعديل بين السطرين) بأبرع ما يكون العمل في الحساب التقريبي، واستخدم البيروني تعديلا من الدرجة الثانية في حله لمعادلات ثلاثية من نوع: $\text{جا س} = د \cdot (س) \text{ أو } \text{ظا س} = د \cdot (س)$ ، فكان حله إذا عرفت قيمة خاصة.

$$\text{س: د} (س) = د (س) + (س - س) د (س) - د (س) (أ + س)$$

$$+ (س - س) د (س) - د (س) (أ + س) - د (س) (أ - س)$$

$$\frac{\text{أ}}{\text{أ}} - \frac{\text{أ}}{\text{أ}} = \frac{\text{أ}}{\text{أ}}$$

ولا تختلف نتيجة عن الحل الصحيح إلا بغفلته عن عامل $\frac{1}{2}$ يجب أن يضرب فيه الحد الأخير من الجملة.

ويجدر أن نشير إلى أن أبا الوفاء في القرن العاشر للميلاد وصل بطريق تقريبية إلى حاسب جا 30 بتقريب 10^{-8} (أي جزء من مائة مليون جزء).

ثم إن كتاب الشكل القطاع لنصير الدين الطوسي وصل بحساب المثلثات الكروية إلى أقصى حدوده وكان له أقوى الأثر على ريجيو منطانوس فيما بعد (١٤٦٤م).
ونقتبس من كتاب (جامع المبادئ والغايات)^(٦٢) للحسن المراكشي هذا الجدول كي نقف على مدى الدقة في عمل العرب في حساب المثلثات:

الخطأ	القيمة اليوم	
٠,٠٠٨	,١٥٨	ظا ٥٩ = ٠,١٦٦
٠,٠٠٨	,٣٢٥	ظا ١٨ = ٠,٣٣٣
- ٠,٠١٠	,٥١٠	ظا ٢٧ = ٠,٥٠٠
+ ٠,٠٠٦	,٥٧٧	ظا ٣٠ = ٠,٥٨٣
+ ٠,٠١٧	,٦٤٩	ظا ٣٣ = ٠,٦٦٦
+ ٠,٠٢٣	,٧٢٧	ظا ٣٦ = ٠,٧٥٠
+ ٠,٠٢٣	,٨١٠	ظا ٣٩ = ٠,٨٣٣
+ ٠,٠١٦	,٩٠٠	ظا ٤٢ = ٠,٩١٦

د - الفلك

يقول حسين نصر: «إن الآيات القرآنية التي تشير إلى الطبيعة تتعلق في معظمها بالسماء، وهذا التأكيد من قبل أقدس المصادر الإسلامية بالاضافة إلى ميل العرب الرجل الطبيعي إلى النظر في السماء أثناء تجوالهم في أغوار الصحراء بمساعدة النجوم، هذان العاملان حركتا علم الفلك بدفعة قوية منذ بداية الحضارة الإسلامية، كما أفردا مكانة رفيعة لهذا العلم وما يلحق به، من بين العلوم العقلية، حتى إن الفقهاء وعلماء الدين المعارضين لبعض هذه العلوم استثنوا علم الفلك، بل إن الأمر بلغ ببعضهم إلى أن أحلوه مكانا رفيعا^(٦٣)».

واجتهد الكثير من الأعلام في استنباط الطرق لتعيين سمت القبلة، وعنوا بعلم الميقات لتحديد أوقات الصلاة...

وأجمع الفقهاء والمتكلمون، وبالأحرى أهل الحساب وعلماء الفلك، على انكار التنجيم، فحصر أعلامهم عملهم في رصد النجوم الثابتة والكواكب السيارة وتقدير حركة الكواكب وصنع آلات الرصد المدققة، وحرروا (الأزياج الممتحنة) وأعادوا النظر في قياسات القدامى وتقديراتهم، ومن ذلك أن المأمون اطلع على دور كرة الأرض حسب

الكتب القديمة «فأراد أن يقف على حقيقة ذلك، فسأل بني موسى (بن شاكر) عنه وكلفهم بتحريره، فقاموا الدرجة الأرضية بصحراء سنجار ووطأت الكوفة فكانت النتيجة ستة وستين ميلا وثلاثين»^(٦٤).

وتوالت الأرصاد وجمعت النتائج، فمن أهم التدقيقات التي تمت على يد العرب ما يلي:

١ - ضبط قيمة الميل الكلي (وهو ميل فلك البروج على خط الاستواء)
(قاس القدماء هذا الميل فوجدوه $(٢٠' ٥١' ٢٣'')$ ، ورصده بنو موسى ببغداد وأبو الحسين بن الصوفي بشيراز والبتاني وأبو الوفاء ببغداد والخازن بالري فوجدوه مقدارا أقل، وضبطه ثابت (بن قرّة) بمقدار $(٣٠' ٣٣' ٢٣'')$ والخوجندي بقدر $٢١' ٣٢' ٢٣''$ والطوسي (نصير الدين) بالمرآغة بقدر $(٣٠' ٢٣' ٢٣'')$.^(٦٥)

هذا مثال مما ألزم به علماء الفلك العرب أنفسهم من المحنة والعناء قصد التمحيص والتدقيق.

ونحن نلاحظ أن القيمة المدققة التي ضبطها الفلك الحديث الميل الكلي هي ٢٧°٢٣، ونشير إلى أن هذا الميل ينتقص بمقدار دقيقة واحدة كل ١٢٨ سنة^(٦٦).

٢ - تدقيق حركة الاعتدالين إلى خلاف التوالي Précession des equinoxes

«الكواكب الثابتة على رأي بطليموس ومن كان أقدم منه تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا (أي درجة واحدة) من فلك البروج، كما يسفر عن ذلك تصفح المقالة السابعة من كتاب المجسطي، فتمام الدور إنما يحصل في ٣٦٠٠٠ سنة.

وأما على رأي المتأخرين فتقطع في كل ست وستين سنة درجة فيتم الدور في ٢٣٧٦٠ سنة.

وقوم من محققي المحدثين وجدوها تقطع في كل ٧٠ سنة درجة فيتم الدور في ٢٥٢٠٠ سنة»^(٦٧).

على اننا نلاحظ أن الدور يتم حسب التقدير المعاصر في ٢٥٨٠٠ سنة^(٦٨).

٣ - قدر بطليموس السنة الشمسية بـ ٣٦٥ يوم ٥ سا ٥٥ دق ١٢ ثا
وحسب البتاني: ٣٦٥ يوم ٥ سا ٤٠ دق ٢٤ ثا
وحسب ثابت بن قرّة: ٣٦٥ يوم ٦ سا ٩ دق ١١ ثا
وعند المحدثين: ٣٦٥ يوم ٦ سا ٩ دق ١٣ ثا

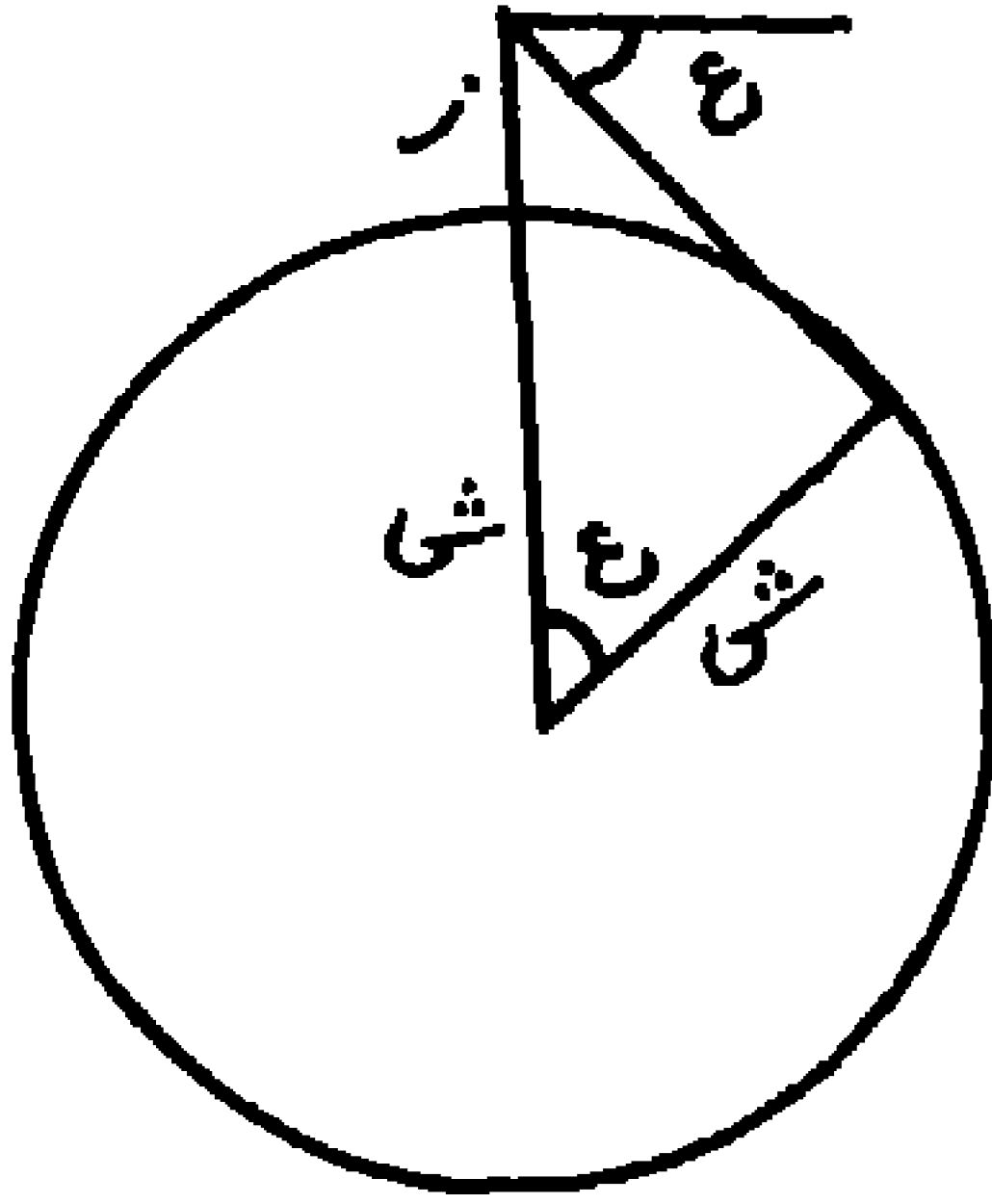
٤ - قياس الدرجة الأرضية حسب بني شاكراً ٥٦ ميلاً وثلثان والميل يقارب ١٩٧٣ متراً إذن الدرجة = ١١٨١٥ م فتفوق الواقع بقدر ٨٧٧ م.

أي أن الخطأ النسبي ٧,٧٪

وفي هذا السياق لا بد أن نشير إلى طريقة اختص بها البيروني وهي الآتية:

طريقة البيروني لقياس نصف قطر الأرض، أو طريقة انحطاط الأفق المرئي^(٦٩):

وهي طريقة من استنباطه، لم يسبق إليها، استخدمها بناندا^(٧٠) إذ قاس ارتفاع الجبل القريب منها ثم صعد إلى قمة الجبل وقاس انحطاط الأفق فوجده «انقص قليلاً من ثلث وربع جزء «٣٥» فأخذه أربعاً وثلاثين دقيقة، واستخرج عمود الجبل بأخذ ارتفاع ذروته في موضعين، هما مع أصل العمود على خط مستقيم، فقاربت نتيجته ما وصل إليه علماء المأمون، بنو شاكراً في صحراء سنجار وبيطاح الكوفة، فاطمأن إلى طريقته^(٧١).



إذا كان انحطاط الأفق ع

$$\text{جتاع} = \frac{\text{ش}}{\text{ش} + \text{ر}}$$

$$\leftarrow \text{ش}' = \frac{\text{رجتاع}}{١ - \text{جتاع}}$$

٥ - يشير البيروني إلى خطأ وقع فيه بطلميوس إذ لم ينتبه إلى حركة أوج الشمس، يقول في (الآثار الباقية ص ٩ - ٩): «إن السنة هي عودة الشمس في فلك البروج إذا تحركت على خلاف حركة الكل إلى أي نقطة فرضت ابتداء حركتها... وهذه العودة عند بطلميوس متساوية، إذ لم يجد لأوج الشمس حركة، وهي عند غيره من أصحاب السند هند والمحدثين غير متساوية، لما أدت إليه أرصادهم من وجود حركة لها...».

بل إن أبحاث الأستاذ ر. نيوتن، من مختبر الفيزياء التطبيقية بجامعة جوهن هبكينس بماريلاند، قد تجعلنا نحترز احترازاً كبيراً إذا ما تعرضنا لأرصاد بطلميوس، بل أن حسابات نيوتن تشير إلى أن «مازعم بطلميوس أنه قام به من الأرصاد لم يتم البتة ولم يجره بطلميوس مطلقاً، بل إنه صنعها قصداً كي تبدو نظرياته موافقة لأشهر أرصاد الفلكيين المتقدمين عنه في الزمن - وبالجمل - إن أرصاد بطلميوس كاذبة...» ويضيف «تكاد تكون الأرصاد البابلية والاسلامية هي الأرصاد الوحيدة المفيدة التي

قام بها أهل الفلك قبل بداية النشاط العارم في هذا الميدان من قبل أوروبا حوالي سنة ١٣٠٠...

وأهم المؤلفين المسلمين الذين تم استغلال نتائجهم هم: البتاني (٩٢٠) البيروني (١٠٢٥) ثابت بن قرة (ت ٨٨٠) ابن يونس (١٠٠٨)...

وهذا الأخير قد سجل نتائج عشرة أرصاد للاعتدالين والمنقلبين ولتسعة كسوفات^(٧٢).

٦ - لعل قمة ما بلغه التأليف العربي في الفلك هو كتاب (جامع المبادئ والغايات) لابن علي الحسن بن علي المراكشي (كان حيا بعد سنة ٦٨٠هـ / ١٢٨١ إذ يوجد في كتابه جدول يتضمن مطالع جملة من الكواكب الثابتة لآخر سنة ٦٨٠هـ) ومن أهم ما أبقى لنا المراكشي وصفه المدقق لمختلف آلات الرصد المستعملة عند العرب وكيفية وضعها والعمل بها، ومن بينها الكرة والاسطرلاب الكروي والشاملة والصفحة الزرقالية وأنواع الأرباع المتعددة كربع الدستور والحفير وساق الجرادة والآلات الجيبية «وهي التي تؤدي إلى المطلوب المتناسب وتمكن من معرفة الوقت الحقيقي، ليلا ونهارا، دون حساب، وبمجرد الرصد لارتفاع الشمس أو الكوكب تعلم مطالعه وبعده» ويقول في هذا الصدد أميدى سيديو: «إذا أردنا أن نقف على شروح تقنية طيبة ومعلومات إيجابية فالواجب أن نولي وجهنا شطر كتاب الحسن المراكشي»^(٧٣).

ويبقى لنا المراكشي عدداً كبيراً من الجداول المتعلقة بحركات الكواكب أجمعها وبأحداثياتها الفلكية، ومن أهم هذه الجداول ما يخص أطوال البلدان وأعراضها، مكونا شبكة مترابطة الأطراف تمتد على دار الاسلام قاطبة، نجد من بينها ارشادات جغرافية رياضية عن الجناح الغربي من العالم الاسلامي وعن منطقة البحر الأبيض المتوسط^(٧٤).

ومن المعلوم أن هذه النتائج تعين عمليا اتجاه الخط الرأسي في كل هذه البلدان، ونسط الفضاء، أي العمود على سطح الأرض في تلك النقاط وستمكن هذه المعلومات فيما بعد العلماء والباحثين من تدقيق تصورههم لشكل الأرض الحقيقي^(٧٥). أي ما يقارب السطح الناقص الدوراني المقلطح العمودي على مجموعة هذه الخطوط الرأسية. ويقول جورج سارتن عن (جامع المبادئ والغايات): «إن هذا المصنف أهم مساهمة للجغرافيا الرياضية، لا فحسب في أرض الاسلام بل وحتى خارجها، في كل مكان».

٧ - ينتقد البيروني^(٨٦) في كتابه (القانون المسعودي) (بين ٤٢٢هـ و ٤٢٧هـ / و ١٠٣٠م و ١٠٣٦م) آراء بطليموس - ستة قرون قبل غليلو - فنجد فيه هذه الملاحظة المهمة التي يقرر بها أنه ليس من الحتمي أن تكون الأرض هي مركز العالم كما اعتبرها

بطلميوس فيقول بنصه: «وإن حركة الأرض دورا ليست بقادحة في علم الهيئة شيئا، بل تطرد أمورها معها على سواء... وقد أكثر الفضلاء من المحدثين بعد القدماء الخوض في هذا الباب، ونظن أنا قد أربينا عليهم من المعاني لا الكلام، في كتاب مفتاح الهيئة» ويبلغ نقد النظام البطلمي أوجه في الأندلس، إذ يرى الرزقالي أن مدار عطارد بيضوي لا مغلق أي إن حركته حلزونية وهو رأي ثوري في عصره.

ويحاول البتروجي الرجوع إلى نظرية أودكسوس (٣٥٥ - ٤٠٨ م) ونبذ مبدأ المركزية للأرض والقول بأن الكواكب السيارة لها المركز نفسه .

واعتقد جابر بن أفلح (حوالي ٥٤٥هـ / ١١٥٠م) أن الزهرة وعطارد أبعد من الشمس.

ولنصير الدين الطوسي وابن الشاطر الدمشقي (ت ٧٧٧هـ / ١٣٧٥م) رأي في حركة الكواكب المجردة بشبه نظرية كوبرنيكوس.

٨ - من المعلوم أن الاسطرلاب هو الآلة الرئيسية للرصد وانها تركز على مبدأ الاسقاط الجسم للكرة السماوية على مستوى خط الاستواء باتخاذ نقطة النظر في القطب.

«وقد نقل أبو حامد الصغاني رأس المخروطات (أي نقطة النظر) عن القطبين وجعله داخل الكرة أو خارجها على استقامة المحور فتشكلت خطوطا مستقيمة ودوائر وقطوعا نواقص ومكافآت وزوائد. كيف أرادها، ولم يسبق إلى هذا التسطيح العجيب، ومن (التسطيح) نوع سمّيته الاسطوانى، ولم يتصل بي أن أحدا من أصحاب هذه الصناعة ذكره قبلي، وهو أن يجوز على ما في الكرة من الدوائر والنقط خطوط وسطوح موازية للمحور فيتشكل في سطح معدل النهار خطوط مستقيمة ودوائر وقطوع ناقصة فقط»... (٧٧).

وابتكر العالم الأندلسي علي بن خلف (القرن الخامس الهجري) تسطيح الكرة على مستوى عمودي على فلك البروج، وهو مبدأ (الصفحة الشاملة) وابتكر أبو اسحاق الرزقالي (الصفحة) المعروفة باسمه جاعلا نقطة النظر في الاعتدالين ومستوى الاسقاط الدائرة الكبرى المارة من المنقلبين.

* * *

ثانيا: العلوم الطبيعية:

أ- الفيزياء: علم البصريات:

مما يلفت النظر عند استعراض مصنفات الحسن بن الهيثم في العلوم الطبيعية ما أولى من اهتمام خاص بقضايا الضوء والأبصار.

فمن هذه المصنفات:

- مقالة في الضوء، خ برلين ٦٠١٨، المكتب الهندي ٧٣٤، ٤ عاطف ١٧١٤، ١١ فاتح ٣٤٣٩، ٦ ط. حيدر آباد ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م ط J. Baarman في ZDMG مج ٢٦ (١٨٨٢). ط. القاهرة ١٩٣٦ ترجمها إلى الانجليزية الأستاذ علي ناصر رايدي.
- مقالة في ضوء القمر، خ المكتب الهندي ٧٤٣، ١٥، ٩ وهي مقالة مهمة يسجل فيها ابن الهيثم آراءه في بعض الظواهر الطبيعية كالضوء والألوان والحركات السماوية.
- مقالة في قوس قزح والهالة، خ عاطف ١٧١٤، ١٤.
- مقالة في اختلاف المنظر، خ المكتب الهندي ٧٣٤، ١٩ معجم روزن ١٩٢، ٦.
- مقالة في الأثر الذي في (وجه) القمر، خ المكتبة البلدية بالاسكندرية خ. دار الكتب المصرية ترجمها C. Schoy ، هانوفر ١٩٢٥.
- تلخيص علم المناظر في كتابي أوقليدس وبطلميوس و(تتمة معاني القلة الأولى المفقودة من كتاب بطلميوس).
- مقالة في المرايا المحرقة بالدوائر خ عاطف ١٧١٤، ٩ ط حيدر آباد ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م.
- مقالة في المرايا المحرقة بالقطوع، خ المكتب الهندي ١٧١٤، ٩، ٦ ط حيدر آباد

١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م ترجمها E. Wiedemann J.L. Helberg ضمن المكتبة الرياضية X C Bibliotheca Mathematica (١٩١٠) ص ٢٠١ - ٢٣٧.

- مقالة في الكرة المحرقة خ عاطف ٣٩,٤.٢٤

- مقالة في صورة الكسوف، معجم روزن ٢,٢.١٩٢

- مقالة أضواء الكواكب، فاتح ٩,٣٤٣٩، عاطف ٢,١٧١٤ برلين ٥٦٦٨، المكتب الهندي ٣,٧٣٤.

- مقالة في المناظر على طريقة بطلميوس.

- كتاب المناظر، وهو أهم كتب ابن الهيثم في العلوم الطبيعية وقد صار على حد تعبير مصطفى نظيف (المرجع المعتمد عند أهل أوروبا حتى القرن السادس عشر للميلاد).

ودونك تلخيص لما جاء في مقالات هذا الكتاب:

١ - مقدمة، وهي من أجل ما كتب في مناهج البحث العلمي ثم يليها بحث عن خواص البصر، وخواص الأضواء، وكيفية إشراقها وما يعرض بين البصر والضوء، وهيئة البصر، وكيفية الابصار وآلات البصر ومنافعها، والعلل اللازمة للابصار.

٢ - الصفات التي يدركها البصر وكيفية إدراكها .

٣ - أخطاء البصر وأنواعها.

٤ - الابصار بواسطة الانعكاس - كيفية انعكاس الصور.

٥ - القول في الخيال.

٦ - اغلاط البصر الناشئة عن الانعكاس الخ...

٧ - الابصار بواسطة الانعطاف من وراء الأجسام المشقة. دراسة الانعطاف.

* ومن المسائل التي اشتهرت باسم الحسن في الغرب، المشكل الذي يحله في المقالة الخامسة (مشكل Alhazen) ويتمثل في النص التالي: «هب نقطتين أ وب على محيط دائرة مركزها م وشعاعها ش، المطلوب تعيين نقطة ن على الدائرة إذا انطلق شعاع ضوء من أ إليها مر بنقطة ب بعد انعكاسه فيها على سطح مرآة الدائرة».

وآل حل الحسن إلى معادلة من الدرجة الرابعة توفق إلى حلها بواسطة تقاطع الدائرة والقطع الزائد.

* ولا بد أن نلفت النظر هنا إلى سلوك ابن الهيثم الفكري ومنهجه الطريف البديع في

البحث العلمي، ولا سيما عند فضه نهائيا للخلاف العظيم الذي فرق طويلا بين الفلاسفة وعلماء المناظر فيما يخص كيفية الابصار.

«فهذا اقليدس وبطلميوس وأصحاب التعاليم جميعا كانوا متفقين على أن الابصار هو بخروج شعاع من البصر إلى المبصر، كأن العين يمتد منها شيء حتى يلمس المبصر، ومتى يلمس هذا الشيء، الممتد من العين المبصر، يقع الاحساس فهذا الشعاع الخارج من البصر هو في زعمهم، نظير ما يسميه علماء الاحياء في الحشرات (قرون الاستشعار) ، ولقد كان ديكارت - بعد ابن الهيثم بقرون - يشبه الانسان، وهو يبصر المبصرات بعينيه الاثنتين، بالكفيف الذي يتحسس المحسوسات من حوله بعصوين يمسكهما في يديه^(٧٨)».

يعيد ابن الهيثم النظر في علم البصريات، - مستأنفا إياه في مبادئه ومقدماته -، ويجري التجارب المتعددة في الظروف المختلفة ومع أضواء متنوعة من ضوء مباشر وضوء شعاع منعكس ومن خيال يشاهد بواسطة الانعطاف «مستندا إلى تجارب صحيحة واعتبارات محررة بآلات هندسية ورصدية، وقياسات مؤلفة من مقدمات صادقة» فوجد «برد اليقين» و«انتهى إلى الحق الذي به يتلج الصدر».

ويقر ابن الهيثم - وله ترجع الأولوية في ذلك - أن ظاهرة النور موجودة في حد ذاتها، متميزة عن مختلف المظاهر الطبيعية بقطع النظر عن الشخص المبصر، فليس النور صفة من صفات العين وخاصة من خواصها الوظيفية.

والنور، ككائن طبيعي، ولد على يد الحسن بن الهيثم، ولذا حق له أن يدعى (أبا النور) و(منشئ علم البصريات)... وصار في الامكان أن يدرس عامل النور في حد ذاته وأن يقارن بين شتى ظواهره وأن يحشر الشبه مع شبيهه والقرين مع صنوه وأن يلتقط باستقراء ما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الاحساس، وتحري ابن الهيثم في سائر ما ميزه وانتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، وكانت النتيجة بلوغه القوانين العامة في ظاهرة الانعكاس والوقوف على القانونين الأولين في الانعطاف وتحسس القانون الثالث منه إذ أثبت أن زاوية الانعطاف ليست مناسبة لزاوية السقوط، ونحن نعلم الآن أن جيبها مناسب لجيب زاوية السقوط.

يقرر ابن الهيثم: «إن كان جسم الضوء ألطف من المخالف كان انعطاف الضوء عن استقامته إلى جهة العمود، وإن كان أغلظ فإلى خلاف جهته» ويضيف: «لنتوهم من موقع الضوء على سطح المخالف عمودا عليه في المخالف وسطحا مستويا مارا بنقطتي مبدأ الضوء وموقعه قائما على سطح المخالف، يعني على السطح المستوي المماس لسطح المخالف فيكون العمود المذكور فيه وكذا الخط الذي عليه ينعطف الضوء في المخالف»^(٧٩).

ويفسر ابن الهيثم تضخم قرص الشمس قرب الأفق، ويسجل أن الشفق يبدأ وينتهي إذا كونت الشمس تحت الأفق زاوية تساوي ١٩ درجة.

ويلاحظ ابن الهيثم ملاحظة ستكون فيما بعد أساس نظرية هو يجنس المعروفة (بالمسافة النورية) فيقول: «إن الحركة على العمود أسهل وأقوى وإن ما كان من المائلة أقرب إلى العمود كانت الحركة عليه أسهل مما بعد، فالضوء إذا صادف جسما مشفا أغلظ فإنه بغلظه يمانعه من النفوذ من جهة حركته، وليست الممانعة في غاية القوة فليس يعود في الجهة التي يتحرك منها».

ب ـ الكيمياء (أو السيمياء في بداية الأمر)

استند العرب في البداية إلى ما ورثوه عن اليونان من فكرة العناصر الأربعة: النار والهواء والماء والتراب، والطبائع الأربع: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وإلى أن من الأشياء ما تكون فيه هذه الطبائع بالقوة ولا تكون بالفعل فيمكن تفصيلها وتدبيرها حتى تخرج من القوة إلى الفعل، وصار عمل الكيمياء يقصد منه البحث عن أجسام تمكن من تغيير بعض هذه الطبائع وتحويلها وإظهار غيرها.. وتتمثل أعمال الباحثين في هذا السبيل في حل الأجسام إلى أجزائها الطبيعية بالتصعيد والتقطير، تجميد الذائب منها بالتكليس وإمهاء الصلب بالقهر.

وكان كل الباحثين في الكيمياء عالة على أبي موسى جابر بن حيان الصوفي^(٨٠) وهو يرى أنه لا يمكن أن نصل إلى معرفة الماهية الكيفية للطبائع بل «الوصول إلى معرفة الطبائع ميزانها، فمن عرف ميزاتها عرف كل ما فيها وكيف تركبت»، فالمعرفة تتعلق إذن بالكم ونحن نبلغها بالتجربة: «فمن كان دربا كان عالما حقا، ومن لم يكن دربا لم يكن عالما، وحسبك بالدربة في جميع الصنائع».

ويقول في كتاب الخواص انه سيذكر «ما توصل إليه بتجربته الشخصية فما صح أورده، وما بطل رفضه، وإن ما استخرجه سيقابله على أقوال غيره»^(٨١) والعلم يبلغ بالمتابعة، فإذا جمعت التجارب ودرست أسبابها «على الولاء والدوام، خرج العلم منها وانقده».

وينسب برتلوجل ابتكارات العرب في الكيمياء إلى جابر، ولذا عرفت الكيمياء باسم (علم جابر).

ومن الثابت أن العرب استحضروا عددا من المركبات التي تعد من أركان علم الكيمياء في العصر الحديث، ومن ذلك ماء الفضة (حامض الأزوتيك NO₃ H) وزيت

الزاج (الحامض الكبريتيك $SO_4 H_2$) وملح البارود (نترات البوتاس $NO_3 K$) والزاج الأخضر (سلفات الحديد $SO_4 Fe$) وروح النشادر (NH_3) وحجر جهنم (نترات الفضة $NO_3 Ag$) كما عرفوا الصود الكاوي والبوتاس (القلي، ومنه جاء الرمز الكيميائي K = Kallium).

ولاحظ جابر ما يحدث من راسب كلوريد الفضة $Ag Cl$ عند إضافة محلول ملح الطعام $Na Cl$ إلى محلول حجر جهنم $Ag NO_3$ ، وأعلن أن مركبات النحاس تكسب اللهب لونا أزرق^(٨٢).

ولعل أهم ما ساهم به هؤلاء العلماء في ميدان الكيمياء هو انهم رفضوا السحر والتنجيم وجأهروا بانهم لا يسلمون إلا بما تثبته التجربة من حقائق.

* * *

ج - علم النبات

كان لأقوام العالم العربي منذ القدم معرفة بالفلاح وخدمة الأرض وبقيت تقاليد الفلاحة متوارثة في وادي الرافدين وفي المغرب العربي، خصوصا من خلال كتاب الفلاحة النبطية الذي نقله ابن وحشية بعد تخليصه مما كان يشوبه من أساطير وتعاويد، وخصوصا أيضا بفضل (كتاب الفلاحة الأندلسية) لأبي زكريا يحيى المعروف بابن العوام الأندلسي. ونما علم النبات على يد العرب ولا سيما منذ عهد عبدالرحمن الناصر بقرطبة إذ أنشأ بها حديقة نباتية عظيمة وخصصها للنباتات الطبية، وبعث بالارساليات إلى كل البلدان للبحث عن بذور نباتات جديدة، وجلب أنواعا من المزروعات وأصنافا من الأشجار عكف على دراستها الاخصائيون وسجلوا نتائج تجاربهم المتعلقة بغراستها في الحدائق والحقول وخواصها الغذائية والعلاجية^(٨٣) (ت ٦٤٦ / ١٢٤٩) واستخدم العرب في دراساتهم التجربة والملاحظة، فنشاهد ابن البيطار ينتقل في البلاد من الأندلس إلى الشام مارا باقطار المغرب وبمصر مسجلا كل ما يعاين من النباتات ويصفها بدقة، بل إن رشيد الدين الصوري (ت ٦٣٩ / ١٢٤١) يستصحب مصورا فنانا يصور النباتات في لوحات ملونة بلونها الطبيعي تمثل جملة مراحل تطورها ونموها.

وقد أغنى العرب علم النبات بمسائل كثيرة ومستحضرات متعددة وأنواع من الأدوية كالأشربة والدهون والمرام والكحول واللعوق الخ^(٨٤).

وبلغ علم النبات الأوج في القرن السادس عشر الميلادي على يد القاسم بن محمد الوزير الغساني، طبيب السلطان السعدي المغربي أحمد المنصور، وبقي لنا منه مخطوط

بعنوان (حديقة الأزهار في شرح ماهية العشب والعقار^(٨٥))، امتاز بمحاولة طريفة لتصنيف النباتات كانت الأولى من نوعها.

فهو يقسم النباتات تقسيما ابتدائيا يسميه الجنس ويفرعه حسب الصفات العامة الجوهرية أو العرضية التي يتصف بها العشب ثم تقسيما يسميه النوع، وأحيانا تقسيما ثالثا هو الصنف فمن ذلك انه يعتبر جنس الشجر وجنس الشجر الصغير وجنس التنماس، وهو حسب تعريفه ليس من الشجر ولا من البقل بل يلحق بالشجر الصغير كالياسمين والنسرين، ويعرف البقل «المتولد من حبته، المستأنف كل سنة»، ويستعرض الغساني ما يعرض للساق والورق والثمر من أعراض.

فهذا جنس اليقطين (وهو نبت يفتش الأرض ولا ساق له) وجنس اللبلاب المعرش وجنس القصب وجنس الديس وجنس الكلوخ، ثم هو يذكر الهدبات، وهي ماله أوراق مستطيلة قليلة العرض، والمترسات، ذات الأوراق المستديرة، والألسن كلسان الحمل ولسان الثور، والكفوف كالخروج الخ.

ومن الاستعمالات اللسانية الطريفة استعمال الغساني لصيغ الجموع لتصنيف النبات: الشجحات والكلوخ والاقاحي الخ وتلك خطوة أولى نحو فكرة الفصيلة التي جمع فيها ما تشابهت صفاته من النباتات...

وتجدر الإشارة إلى أن أول تأليف أوروبي في تصنيف النبات هو كتاب De Plantis لمؤلفه الإيطالي Andrea Cesalpino وكان وضعه حوالي سنة ١٥٢٤ وطبع بفيرنزا سنة ١٥٦٣.

* * *

د. الطب

أول ما اهتم به العرب من العلوم بعد الفتح الاسلامي علم الطب فعمل جمع من النقلة، ومن أشهرهم حنين بن اسحاق العبادي (٨٠٩ - ٨٧٣) وابنه اسحاق وابن اخته حبيش الاعسم وثابت بن قرة وغيرهم كثيرون، عملوا كلهم على ترجمة أصوله وفروعه من أمهات الكتب اليونانية والهندية، واستخلصوا مادة هذه الكتب ورتبوها وبوبوها فصارت كتبهم بذلك أوضح عرضا وأجلى تصنيفا.

وليس في الامكان، ولو في عرض موجز، أن نقوم بتقديم أطباء العرب الذين بلغوا القمة في العلم وطبق صيتهم الآفاق، وتنقلت الأجيال آثارهم في مختلف البلدان

الاسلامية وغير الاسلامية، حتى إن أسماء جمع من هؤلاء الاعلام قد نقشت على بوابة كلية الطب بباريس أو غيرها من معاهد العلم بأوروبا.

وذلك أن معظم ما بقي لنا من المصادر ما زال مخطوطا لم يدرس محتواه ولم تحقق مادته، كما أن الكثير مما ترجم منها إلى اللاتينية دخلها كثير من الأخطاء في المضمون والشكل.

وأخيرا إن الأصول اليونانية والهندية وغيرها التي نقل عنها العرب قد تلاشت وفقدت. فلا يكون من اليسير أن نحكم حكما قطعيا كاملا على مدى ما ساهم به العرب في حقل الطب وأهمية ما تقدموا به من أعمال في العلوم المتصلة بالطب...

أضف إلى ذلك أنه لن يكون لعصر من العصور أن يزن بميزانه الخاص إنتاج عصر مضى وانقضى، فالظروف تتباين، والمعايير تختلف ولا تجمع بينها وحدة القياس.

إذن سنقتصر على عرض نماذج مما ثبت من طرائف ما ابتكر أطباء العرب ورائع اكتشافاتهم التي اسهموا بها في تقدم صناعة الطب نظريا وعمليا.

وسننطلق من سؤالين يشتركان في صيغة الجواب:

١ - هل اكتفى أطباء العرب بمجرد التتلمذ لأطباء اليونان والهند وجملة من نقلوا عنهم المادة الطبية؟.

٢ - هل تقيد أطباء العرب بحرمة التشريح لجثث الموتى وهل بقوا في باب التشريح والجراحة عالة على جالينوس وبقرط وغيرهما؟.

وحسبنا في هذا الصدد أن نشير إلى تصويبات أطباء العرب لما كان خطأ في كتب جالينوس لنوقن أنهم اعتمدوا أولا وبالذات على تجربتهم الشخصية وأنهم مارسوا هم أنفسهم التشريح سواء على الحيوانات أو على جثث الموتى.

ويكفي أن نذكر بتعليقات علاء الدين المعروف بابن النفيس (القرن السابع للهجرة) في كتابه (شرح تشريح القانون) ونقده جالينوس وابن سينا مصرحا: «والتشريح يكذبهما».

ولا بد أن نذكر باكتشافه للدورة الدموية الرئوية، قبل هارفي Harvey (١٦٢٨) بل قبل شرفتسيوس Servetcius وفيساليوس Vesalius وكولبو Colombo وسيزلبينو Cesalpino بقرون.

فأما رأي جالينوس والقدامى فكان يتمثل في «أن الدم يتشكل في الكبد حيث ينقل إليه الوريد البابي الأغذية من الأمعاء بعد هضمها وتحضيرها فتتحول فيه إلى دم، ومن

الكبد يتوزع الدم بواسطة الأوردة على أجهزة الجسم وأعضائه.

«وكان قسم من الدم يصل إلى القلب الأيمن بواسطة الوريد الأجوف، وفي البطين الأيمن يتخلص هذا الدم مما يكون قد علق به من شوائب ويسخن ويرقق ثم يعود مطهرا بعد العملية التحضيرية إلى الأوردة ومنها إلى الأعضاء، ويمر قسم من الدم المسخن المرقق إلى البطين الأيسر عبر منافذ غير مرئية كائنة في الحجاب الحاجز بين البطينين وفي البطين الأيسر يختلط الدم مع الهواء الآتي من الرئتين بواسطة الشرايين الوريدية (أي الأوردة الرئوية)، ومن هذا الخليط تتولد الروح في البطين الأيسر الذي يوزعها بدوره على الجسم كله بواسطة الأبهر»^(٨٦).

فحسب هذه النظرية لم يكن للرئة من وظيفة سوى تبريد الدم المرتفع الحرارة...

ويأتي ابن النفيس فيقول: «هذا هو الرأي المشهور، وهو عندنا باطل» أو «لا يصح البتة» أو: «هذا عندنا من الخرافات» أو «هذا ظاهر البطلان».

ثم يدلي برأيه الخاص فيقول:

«والذي نقوله نحن، والله أعلم، إن القلب لما كان من أفعاله توليد الروح، وهي إنما تكون من دم رقيق جدا شديد المخالطة بجرم هوائي، فلا بد أن يحصل في القلب دم رقيق جدا وهواء ليتمكن أن تحدث الروح من الجرم المختلط منها، وذلك حيث تولد الروح، وهو في التجويف الأيسر من تجويفي القلب. وإذا لطف الدم في هذا التجويف، فلا بد من نفوذه إلى التجويف الأيسر حيث مولد الروح. ولكن ليس بينهما منفذ، فإن جرم القلب هناك مسمت ليس فيه منفذ ظاهر، كما ظنه جماعة، ولا منفذ غير ظاهر يصلح لنفوذ هذا الدم، كما ظنه جالينوس، فإن مسام القلب هناك مستحصفة وجرمه غليظ. فلا بد وأن يكون هذا الدم إذا لطف نفذ في الوريد الشرياني إلى الرئة لينبت في جرمها ويخالط الهواء ويصفي الطف ما فيه وينفذ إلى الشريان الوريدي ليوصله إلى التجويف الأيسر من تجويفي القلب، وقد خالط الهواء وصلح لأن تتولد منه الروح، وما بقي منه أقل لطافة تستعمله الرئة في غذائها»^(٨٧).

ولدينا مثال ثان يثبت ممارسة أطباء العرب للتشريح على الجثث وذلك ما يصرح به موفق الدين عبد اللطيف البغدادي (٥٥٧هـ - ٦٢٩هـ) في كتابه (كتاب الافادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعينة بأرض مصر) إذ يذكر انه وجد تلا من الهياكل البشرية في مقبرة من المقابر ويواصل قائلا: «فشاهدنا من شكل العظام ومفاصلها وكيفية ايصالها وتناسبها وأوضاعها ما أخذنا علما لا نستفيد من الكتب، أما انها سكنت عنه أو لا يفي لفظها بالدلالة عليه، أو يكون ما شاهدناه مخالفا لما قيل فيها، والحس أقوى دليلا من السمع، فإن جالينوس، وإن كان في الدرجة العليا من

التحري والتحفظ فيما يباشره ويحكيه، فإن الحس أصدق منه».

ويرد على جالينوس إذ يصرح: «بأن عظم الفك الأسفل عظمان بمفصل وثيق عند الحنك» فيقول: «والذي شاهدناه من حال هذا العضو انه عظم واحد ليس فيه مفصل ولا درز أصلا، واعتبرناه ما شاء الله من المرات في أشخاص كثيرة تزيد عن ألفي جمجمة بأصناف من الاعتبارات، فلم نجده إلا عظما واحدا من كل وجه»^(٨٨) ويضيف: «وكذلك في أشياء أخرى غير هذه، ولئن مكنتنا المقادير بالمساعدة وضعنا مقالة في ذلك نحكي بها ما شاهدناه وما علمناه من كتب جالينوس».

وأما الجراحة (أو العلاج بالحديد) فبالطبع انها غنمت غنما كبيرا مما سبق أن ذكرنا من ممارسة للتشريح، وكان أكبر جراحي العرب أبا القاسم خلف بن العباس الزهراوي (١٠٣٠ - ١١٠٥ م) (المعروف في أوروبا باسم Abulcasis) وكان لكتابه (التصريف لمن عجز عن التأليف) عظيم الأثر في الغرب، وقد خصص القسم الأخير منه للجراحة وتعرض فيه لأهمية التشريح، ومنفعة الكي وتوسع في استعماله في فتحخراجات واستئصال السرطان، وفضله على استعمال المشط، (مخالفا بذلك تعاليم اليونان).

واستخدم أبو القاسم ربط الشرايين، قبل أمبروازباري بقرون ويعتبر برطال Portal انه أول من استعمل السنانير في استئصال العنابية (Polype) وأجرى عملية شق القصبه الهوائية على أحد خدمه ونجح فيها.

ومن أعلى أوجه الطرافة ما حل به الزهراوي كتابه من رسوم لمختلف الآلات التي استنبطها لأجراء ما أجرى من عمليات جراحية متنوعة.

ومن نتائج هذا البحث العلمي العارم هذه التجارب المتعددة المختلفة ثمار طريفة لا تحصى.

الاختصاص في الطب:

ولعل من أهم ما يمكن أن يعزى للعرب في هذا الميدان تنظيمهم لصناعة الطب بما أرسوا من قواعد للتمييز بين فروع الاختصاصات جميعها، فتمكن بذلك أهل الذكر من تدقيق البحوث والتقدم على درب المعرفة.

يقول ابن قيّم الجوزية: «الطبيب... هو الذي يختص باسم الطبائعي بمروده، وهو الكحال، وبمبضعه، وهو الجرائحي، وبموسه، وهو الخاتن، وبريشته، وهو الفاصد، وبمكواته، وهو الكواء، وبقربته، وهو الحاقن، وسواء كان طبه لحيوان بهيم أو انسان».

وهذا أبو جعفر أحمد المعروف بابن الجزار الطبيب القيرواني (٢٨٥هـ - ٣٥٠هـ / ٨٩٨م - ٩٥٢م) يخصص مصنفًا لطب المشايخ وكتابًا (لسياسة الصبيان وتدبيرهم)، وهو في علمنا، أول كتاب عربي ظهر في هذا الاختصاص، بل إن ظاهرة التمييز بين الاختصاصات تبدو جلية عنده أيضا، إذ نشاهد لديه أول تفريق بين الطب والصيدلة، في المحل والشخص المشرف، إذ كان جعل في سقيفته غلاما له يدعى رشيقا وكلفه بصرف الأدوية للمرضى، على أنه يقوم هو بنفسه بتفقد ما نفذ أو ما تقادم صنعه فيحضره من جديد.

ومن الاختصاصات التي برع فيها العرب وتقدموا بها أشواطًا طب العيون^(٨٩) أو الكحالة، ولحنين بن اسحاق كتاب رائد فيه (كتاب المسائل في العين) ويعتبر مصدر كل الدراسات العربية في الموضوع وما عقبها من دراسات خارج الوطن العربي، واشتمل الكتاب على تشريح العين وأسباب الأمراض وأعراضها وعلاجها، وبقيت بصمات حنين واضحة في هذا الميدان إذ ترجع إليه المصطلحات المستخدمة حتى اليوم من شبكية وصلبة وقرنية الخ...

وكان أيضا لكتاب (تذكرة الكحالين) لعلي بن عيسى المحل الأرفع وعاصر علي بن عيسى جراح عبقرى، هو عمار بن علي الموصلي صاحب (المنتخب في علاج أمراض العين) ويصف فيه طريقة عملية لقدح الماء بالعين (كترككتا) بواسطة مصه بآبرة مجوفة، ويلاحظ أن ثابت بن قرة كان يعارض هذه الطريقة «إذ قد تمص الآبرة أغشية أخرى».

تنظيم الصحة العمومية

الإشارة إلى الظاهرة التنظيمية المحكمة في حقل الصحة العمومية، فاهتم **وتجدد** أولو الأمر بإنشاء البيمارستانات وإقامة المستشفيات في مختلف الحواضر، وأجروا عليها الأرزاقي وحبسوا الأوقاف وعينوا المشرفين عليها والمتطبين فيها بواسطة امتحان يجرى على المرشحين ويحصل الفائز على رقعة بما يطلق له من الصناعة...

وكان في كل مستشفى جناح للذكور وجناح للإناث، وفيها أقسام مخصصة للملابس والطعام والأدوية، وصيدلية تضم أنواع الشراب والمعاجين والمراهم والجبائر والسفوفات الخ.. وكان من رسم البيمارستانات أن يعالج فيها الملى والذمي. وعينت السلطة أطباء يطوفون في الحبوس ويدخلون إليها ويعالجون من فيها من المرضى: بل إنها أنشأت نوعا من المستشفيات المتنقلة^(٩٠) «تضم المتطبين وخزانة للأدوية والأشربة، يطوفون في السواد ويقيمون في كل صقع منه مدة ما تدعو الحاجة إليه، ويعالجون من

فيه من المرضى، ثم ينتقلون إلى غيره».

وخصصت بيمارستانات لايواء أصحاب الأمراض المعدية كالجدماء وكانت تعرف بأفريقية بدار الجذامة أو (الدمنة)، وكانت في غالب الأحيان توجد خارج المدن^(٩١).

ومما اشتهر من المستشفيات حسب البلدان وعبر العصور:

- البيمارستان العضدي (أنشأه عضد الدولة ابن بويه ٩٤٩م - ٩٨٣م).
 - والبيمارستان العتيق بمصر، أنشأه أحمد بن طولون ٢٥٩هـ / ٨٧٢م ثم المارستان المنصوري أنشأه قلاوون ١٢٨٤م.
 - وبدمشق المارستان النوري، أنشأه الملك العادل نور الدين زنكي ١١٥٤م.
 - وبتونس المارستان الحفصي، أسسه أبو فارس عبدالعزيز (٧٩٦هـ - ٨٣٧ / ١٣٧٤ - ١٤٣٣).
 - ومستشفى العزافين، أسسه حمودة باشا المرادي سنة ١٠٧٣هـ / ١٦٦٢م وكان أيضا مدرسة لتعليم الطب.
 - والمستشفى الصادقي (١٢٩٦هـ).
 - ومستشفى القرسطوق، أسسه علي باي (١١٧٢ - ١١٩٩ / ١٧٥٩ - ١٧٨٣).
- ما سبق أن عرضنا يكفي للدلالة على استمرار الحركة العلمية والنشاط الطبي في البلدان العربية، كما تبرهن النماذج التي قدمناها على ما في هذا العمل من ابتكار وابداع وطرافة.

وبالطبع فإننا سنغفل الكثير من المساهمات التي ساهم بها العرب في هذا الميدان، فإن لها من الشهرة ما يغنيها عن التذكير بها وقد كفانا لوكلارك وبراون وبرطال وغيرهم مؤونة العرض لطرائف الانتاج الطبي العربي، من لفت ابن سينا النظر إلى وظيفة الشبكية في الأبصار ومن تميزه بين التهاب الرئة وخراج الكبد رغم قرب مواضع الألم فيهما ومن اكتشفه لطفيلية الدودة المستديرة ومن تطفنه أن الفئران تنشروباء الطاعون، ونحن لن نتعرض إلى أهمية كتاب (الحاوي) للرازي وإلى المشاهدات السريرية المسجلة فيه التي جمع ميرهوف عددا منها وعلق عليه، ولن نشير إلى رسالة (الجذري والحصبة) التي كانت أول كتاب عرف فيه بدقة ما بين هذين المرضين من فرق.....

ولن نتوسع في الاشعار بقيمة (زاد المسافر وقوت الحاضر) لابن الجزار القيرواني وما امتاز به من ملاءمة الطب والعلاج لطبيعة العباد والبلاد مراعيًا قدر اختلاف الطبائع

واعتبار الأقطار وتأثير الأدوية في قطردون قطر بحسب اختلاف عروض الأقاليم
والعادات... وقدima قال فيه كشاجم شاعر الرملة (٣٦١ / ٩٧١):

رأيت على زاد المسافر عندنا من الناظرين العارفين زحاما
فأيقنت أن لو كان حيا لوقته يحنا لما سمى (التمام) تماما

* * *

الخاتمة:

لنا أن نجمع ماسبق أن قدمنا من آراء وأن نلخص ما وجدنا من خواص
للعلم العربي، وسنقتبس أهم مستنتاجاتنا من كلمة كنا مهدنا بها لكتابنا
عن (أدب العلماء) المخصص للرازي وابن الهيثم وابن سينا، مختصرين هذا التمهيد،
مشيرين إلى الصفات المميزة للعلم العربي في مختلف أطواره وشتى الاختصاصات
وهناك قلنا :

«حوت العربية طب بقراط وجالينوس وفلك بطلميوس وهندسة اقليدس وأبولونيوس
وأرثماتيقي ديوفانطس وحيل ايرن وحكمة أفلاطون وطبيعيات أرسطو وغير ذلك من
المعارف والعلوم... على أن علماء العرب لم يقتصروا على وظيفة الوساطة وعلى الموقف
السلبي ولم يكتفوا بمجرد النقل والتبليغ بل هم شرحوا الكتب المنقولة ووضحوا أساليبها
وحرروها وناقشوها وعرضوها على محك التجربة المدققة والعقل الحصيف...»

وهم وقفوا مما اقتبسوا من المفاهيم العلمية القديمة موقف الحزم علما منهم «أن
الحقائق منغمسة في الشبهات» وأنه «ماعصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من
التقصير والخلل»^(٩٢).

وسرعان ما تزاхمت نتائج البحوث العلمية العربية في مختلف الاختصاصات
مضببوطة مدققة، وكان من شأن مكتشفات العرب الدفع بالعلم خطوات شاسعة إلى
الأمام، وسهلت أزياجهم الممتحنة وجداولهم المتقنة تأويل الظواهر الطبيعية وتفسير
المشاهدات الفلكية تفسيراً صحيحاً موفقاً ملتصقا أتم الالتصاق بالواقع، وكان
تصورهم للعالم وتقديرهم تحركات الكواكب وأبعادها النسبية وأحجامها وقيسهم للميل
الكلي وللدرجة الأرضية.. وغير ذلك من النتائج غنيمة ذات بال هدت أرصاد طيكوبراهه
ووجهت كبلار نحو قوانينه المشهورة...

وفي الارثماتيقي وفي نظرية العدد مكنت الدراسات العربية من تنظيم هذه
النظرية، فالعرب باستعمالهم الصفر استعمالاً نظامياً وبالوقوف على (حساب الوضع)

وترتيب العمليات الأساسية على الأعداد قد أقرروا مميزات مجموعة الأعداد الطبيعية، واستكملت مجموعة الأعداد المنطقية هويتها حين أتم العرب تنظيمها وضبط قواعد العمليات عليها والربط بينها وبين المجموعة الأولى، جاعلين بينهما تطابقا تقابليا بواسطة دراساتهم في النسبة والمناسبة، كما تم تجهيز مجموعة الأعداد الصماء بما قام به خاصة ابن البناء المراكشي وأبو علي القلصادي من بحوث مكثفة منسقة...

وفي علم البصريات رأينا أنَّ (النور، ككائن طبيعي، قد ولد على يدي الحسن بن الهيثم، ولذا حق لهذا العالم أن يدعى (أبا النور) و(منشئ علم البصريات)...

وفي الطب بقيت ترجمة (المنصوري) للرازي إلى اللاتينية يعمل بها في الجامعات الأوروبية حتى القرن السابع عشر للميلاد، وكان لكتاب الحاوي أيضا أثر بالغ في أوروبا إلى فجر العصر الحاضر...

ويقول الدكتور William Osler «إن كتاب القانون لابن سينا كان بحق الانجيل الطبي بالشرق والمغرب منذ القرن الثاني عشر إلى القرن السابع عشر للميلاد».

وأشرنا، ضمن عرضنا، إلى (طرافة العلم العربي) وإلى ما قدمه علماء العرب من أجهزة استنبطوها وأرصاد قاموا بها، ومشاهدات سجلوها، وعلى ما كشفوا من حجب وأزاحوا من ستر...

ولعل أجل ما يجدر أن نذكر به ما اتسم به البحث العلمي عند العرب من فلسفة أصيلة ونظرة عميقة للواقع ونزعة إنسانية شاملة، فمن أهم مبادئهم انه:

(١) لا يكون الحق إلا ما أملت التجربة انه حق:

ولذا فقد نبذوا التقليد نبذا، يقول الكاشي: «واختصرت الطريق اختصارا، مهتديا بنور الخاطر، لا مقتديا بمسطور الدفاتر» ويقول عبداللطيف البغدادي: «وجميع ما حكيناه مما شاهدناه» ويسجل الرازي مشاهداته السريرية، ويقول البيروني: «ليس الخبر كالعيان» وهو لا ينقطع عن الرصد والتجربة ولو أنه قاسى منه أضرارا في بدنه منذ صغره، ففي رصد الشمس مثلا هو يقول: «إن البصر لا يقاوم شعاعها، بل يتأثر منه تأثرا مؤذيا مؤلما، فإذا أثار الانسان بصره إليها اسمدرو تحير،... وبصري فسد بمثل هذا من رصد الكسوفات الشمسية في حدائتي».

(٢) لا علم إلا بالْعُدَد:

فغاية العلم إدارك الحق، والحق متحول متغير.. يحوم حوله الباحث ويسعى إليه دون أن يدركه أبدا.

ولذا وجبت زيادة التدقيق والضبط ووجب تقدير المعطيات وخواصها، ولذا أجرى علماء العرب القياسات المتعددة ووضعوا الازياج الممتحنة، ودقق ابن سينا وابن الجزار وغيرهما مقادير الأدوية اللازمة لمعالجة الأمراض ضابطين نسبها ووزنها ضمن وصفاتهم الطبية، والتزم جابر بن حيان (بالميزان) في الكيمياء بالتفاعلات الكيميائية تتبع الكميات المتجاورة من المواد المتفاعلة.

(٣) لا علم بلا عمل، والعلم جد ومثابرة:

يقول جابر بن حيان: «كن صبوراً ومثابراً وصامتاً ومتحفظاً» ويدعو الحسن بن الهيثم إلى التريث وعدم التسرع قصد الحصول على الحكم العام، وإلى التحري والنقد ومعاونة الصبر حتى يتحقق الحق «الذي به يثلج الصدر».

(٤) الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها:

ولذا تفتح العرب للآراء كلها وتقبلوا النظريات أجمعها، ثم نقدوها بالحجة والبرهان، وبالتجربة والعيان فما كان ذهباً ابريزاً أبقوه، وما كان زائفاً ألقوه^(٩٣).

(٥) إن الله تعالى أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه^(٩٤).

لذا، أولاً، انا «نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه»، ثم إن العبرة بالعمل إنما هي اصلاح البلاد ونفع العباد، والمحل الأول للبشر الذي كرمه الإله... فالعلم الحق هو الداعي إلى الأمر الأفضل وإلى الخلق الحسن... وأما إذا ما كان العلم مستخدماً للاضرار بالناس وللبطش والتدمير فسحقاً له وتبا لأهله.

(٦) الحق مطلوب لذاته ولا يبتغي الباحث من وراء بحثه جزاء ولا شكورا:

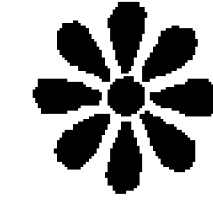
فهذا أبو جعفر أحمد بن الجزار الطبيب القيرواني أقبل عليه رسول النعمان القاضي بكتاب شكره فيه على ما تولى من علاج ابنه «ومعه منديل بكسوة وثلاثمائة مثقال، وقرأ الكتاب وجاوبه شاكراً، ولم يقبض المال ولا الكسوة» فلما قيل له في ذلك قال: «والله لا كان لرجال معد قبلي نعمة»^(٩٥).

وهذا أبو الريحان البيروني يروي عنه ياقوت عن محمد بن محمود النيسابوري ما يلي: «وبلغني أنه لما صنف (القانون المسعودي) أجازته السلطان بحمل فيل من نقده الفضي، فردّه إلى الخزانة بعذر الاستغناء عنه، ورفض العادة في الاستغناء به»^(٩٦).

بل إن ياقوت يروي أيضا قصة وفاة أبي الريحان عن أبي الحسن الولواجي القاضي، صاحب البيروني - والقصة فيها ما فيها مما يبرز روحه العلمية العالية - يقول: (دخلت على أبي الريحان، وهو يجود بنفسه، وقد حشرج نفسه وضاق به صدره، فقال لي في تلك الحال: كيف قلت لي يوما حساب الجدات الفاسدة؟) فقلت له إشفاقا عليه: أفي هذه الحالة؟ قال لي: يا هذا أودع الدنيا وأنا عالم بهذه المسألة، ألا يكون خيرا من أن أخليها وأنا جاهل بها؟ فأعدت ذلك عليه، وحفظه، وعلمني ما وعد، وخرجت من عنده، وأنا في الطريق فسمعت الصراخ^(٩٧).

هذا وإن للزمان جولة وإن للأيام دولة...

فهل يأتي يوم مرة أخرى، - كما عادت الأيام في الماضي أكثر من مرة - فتحمل المشعل من جديد أيد عربية، وتنير السبيل في وجه بني البشر أجمعين؟
والله الموفق والهادي من يشاء من عباده العاملين الصادقين!.



(تم بحمد الله)

الهوامش

(١) بالطبع إننا لا نحشر ضمن المؤرخين والمستشرقين الذين نتعرض لهم في هذا الباب كل من انتمى للدراسات العربية والاسلامية وكل أهل الاستشراق ونحن نعتزف لعدد كبير منهم بما أسدوه من جليل الأعمال قصد التعريف بالحضارة الاسلامية وبالعلوم العربية بوجه خاص، فهم ساهموا بقسط وافر في احياء التراث الفكري والحضاري العربي الاسلامي، وهم حركوا عجلة البحث في الغرب والشرق فأكب العلماء على تعقب الآثار وتحقيق المخطوطات العلمية مما أنشط الفكر من عقاله وبعث حركة ثقافية أفاد منها الغرب والشرق على السواء...

بل أن أرباب الأهواء والنيات المغرضة أنفسهم قد أثاروا موجة من الردود والتصويبات من قبل المستشرقين الموضوعيين، وكان لهذا النقاش والجدل المثار بينهم غنم للمنهج العلمي عامة وللتعريف بالعلم العربي خاصة..

فإذا ما اقتصرنا على ميدان الطب والعلوم الطبيعية كان لا بد أن نشير إلى (تاريخ الطب العربي) تأليف الدكتور لوسيان لوكلار (١٨٧٦)، بالاستناد إلى (عيون الانباء في طبقات الأطباء) لابن أبي أصيبعة. وكذلك نذكر أيضا دراسة الطب الأندلسي للدكتور رينو، وكتاب براون (الطب العربي) كامبردج ١٩٢١ وترجمته الفرنسية لرينو (باريس ١٩٢٣). ودراسات ميرهوف ضمن مجلة أوزيريس Osiris مج ٩، ١٩٥٠، وترجمة كليمان موللي (لكتاب الفلاحة) لابن العوام، ودراسة كراوس عن جابر بن حيان (القاهرة ١٩٤٢ - ١٩٤٣) وتحقيقات سيديو في الفلك والجغرافيا الرياضية.. ومن يرد التوسع في هذا الموضوع فليقصد ما جمع جورج سارطن من مصادر ومراجع (لمدخلة لتاريخ العلم) بالطيمور ١٩٢٧ - ١٩٤٨) الدوميلي في كتابه (العلم العربي) (ليدن ١٩٣٨) ونشرة (تاريخ العلوم العام) بإشراف روني طاطن (ج ١): العلم القديم والوسطى باريس ١٩٦٦) ومعجم فؤاد للزغين الخ..

(٢) مجلة (المباحث) التونسية عدد ٢٥، أفريل (نيسان) ١٩٤٦.

(٣) أغتر مثلا محمد كرد علي بما فوه به أ. ف، قوتيي بالعلم العربي والحضارة الاسلامية فاستشهد بأقواله، وغفل عن استدراكاته الموهمة، الزارعة للشك أو المحطمة لما سبق أن اعترف به، انظر (الاسلام والحضارة العربية) القاهرة ١٩٢٤ ص ٢١٥.

(٤) أميل فيلكس قوتيي: مستشرق فرنسي ولد بكلرمان فران سنة ١٨٦٤ تخرج في دار المعلمين العليا سنة ١٨٨٤ واحرز التبريز في اللغة الالمانية سنة ١٨٩١ استاذ بجامعة الجزائر سنة ١٩٠٢ له من الكتب:

أ (قرن من الاستعمار، دراسات تحت المجهر، ١٩٢١.

ب) أخلاق المسلمين وعاداتهم، ١٩٣٢، (وسيكون أهم منطلق لنا).

ج) ماضي شمال افريقيا: عصور المغرب الحالية، ١٩٣٧.

د (افريقيا البيضاء، ١٩٣٩.

* توفي سنة ١٩٤٠.

(٥) أخلاق العرب وعاداتهم، ص ٢٥٥، ما بين ظفرين هكذا في الأصل.

(٦) المصدر عينه ص ٢٥١.

(٧) سراسين Sarrazins أطلق هذا الاسم من قبل اللاتينيين على البدو في منطقة ما بين النهرين، وقد يكون تحريفا للفظ (شرقيين) ثم أطلق أهل أوروبا في القرون الوسطى هذا اللفظ على الفاتحين الذين زحفوا عليهم من الأندلس وصقلية.

(٨) عصور المغرب الحالية ص ٧.

(٩) أخلاق المسلمين... ٩.

- (١٠) المصدر عينه ص ٢٣ Dolecocephale
- (١١) l'homo Europeoens
- (١٢) Semite ou protosemite
- (١٣) أخلاق المسلمين: ص ٢٧٨.
- (١٤) أخلاق المسلمين: ص ٢٧٨.
- (١٥) كاتب انجليزي، ولد ببمباي بالهند سنة ١٨٦٥، عبرت آثاره عن عقلية الامبرالية الانقلاوسكسونية Rudyard Kipling
- (١٦) يعني أهل الجزائر المحتلة.
- (١٧) أخلاق المسلمين .. ص ٧.
- (١٨) رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) مساهمة الشعوب السامية في تاريخ الحضارة ص ٣٩.
- (١٩) المصدر عينه ص ٢١.
- (٢٠) رينان: الاسلام والعلم محاضرة القيت بالبريوتنة ٢٩ مارس ١٨٨٣، طباريس ١٨٨٣ ص ١٤.
- (٢١) هذا عنوان كتاب Lothrop Stoddard الأمريكي ١٩٢٠:
- The rising tide of colour against white world supremacy (1922 - 18) Spengler
- أنظر أيضا كتاب (تدهور العرب) لشبنقلر.
- (٢٢) طباريس ١٩٢٣.
- (٢٣) يقول رينان في المعنى: (من الجدير بالملاحظة أن من بين الفلاسفة والعلماء الموسومين بالعرب لا يوجد سوى واحد، هو الكندي من أصل عربي) الاسلام والعلم ص ١٥.
- (٢٤) المصدر المذكور من ص ٣١٣ إلى ص ٣٢٢ - لفتنا النظر بالتسطير إلى تأكيد الكاتب على أصل العلماء العرب، وخاصة منهم من كان أندلسيا كأنه يريد أن يثبت أن مواهبهم إنما هي من خاصيات الغرب وفي نهاية قوله تصير الأمانة والمطابقة للواقع عيبا والوفاء نقيصة تفيد أن الفكر العربي ناقل ناسخ لا يتصرف فيما ينقل.
- (٢٥) نشر داروين كتابه (أصل الأجناس) سنة ١٨٥٩، واكتشف ماندال قوانين الوراثة، وقد مكنت البحوث البيولوجية المعاصرة، في (السبعينات) من إعادة النظر في بعض مظاهر النظرية الداروينية (أنظر أعمال Eldridge, Gould الأمريكيين والبحوث التي القيت في الملتقى الدولي المنظم أخيرا تحت اشراف المركز القومي (الفرنسي) للبحث العلمي في مدينة (ديجون).
- (٢٦) كاتب فرنسي ولد بمدينة لوهافر (١٨٢٢ - ١٨٩٧).
- (٢٧) هل يصح هذا القول في أمة حملت لواء (التوحيد)، فكان إلهها الواحد الأحد وكان علمها مؤلفا بين علم اليونان وحكمة فارس والهند والكلدان؟! انظر كتاب روجيه جارودي (وعود الاسلام) باريس ١٩٨٢.
- (٢٩) Persian Science: C Elggod ضمن the legacy of Persia نشر Arberry اكسفورد ١٩٥٣، ص ٢٩٢.
- أنظر أيضا: Les origines de l'Europe et de la civilisation Europeenne: Christophe Dawson.
- مترجم عن الانجليزية باريس ١٩٣٤ - ص ١٦٠.
- (٣٠) A literary history of Persia: E. G. Broowne ج ١ ص ٢٦٠.
- (٣١) نكتفي للرد على هذه المزاعم بأن ننقل عن (الفهرست) لابن النديم اسماء جماعة ممن اهتموا بترجمة الكتب العلمية من شتى اللغات ومن أكبوا على الدراسات العلمية، وهم كلهم عرب، أو ساميون على الأقل، سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين أو من دين آخر، ومن هؤلاء:
- ص ٣٤١ عبدالمسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصي، هلال بن أبي هلال الحمصي، أبو نصر آوي بن أيوب،

- اصطفن بن باسيل، أيوب الرهاوي، ابن شهدي الكرخي، أيوب بن القاسم الرقي، قسطا بن لوقا البعلبكي، حنين، اسحاق، ثابت، حبيش، عيسى بن يحيى، أبو عثمان الدمشقي إبراهيم بن الصلت، إبراهيم بن عبدالله، يحيى بن عدي .
- ص ٢٤٢ علي بن زياد التميمي، اسحاق بن سليمان بن علي الهاشمي .
- ص ٢٥٧ أبو يوسف يعقوب الكندي، ويرتفع نسبه إلى كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب .
- ص ٢٧٨ محمد وأحمد والحسن بنو موسى بن شاكر .
- ص ٢٧٩ العباس بن سعيد الجوهري ، أبو عبدالله محمد بن جابر بن سنان الرقي البتاني الخ الخ..
- (٢٢) عصور المغرب الحالكة، ص ٩٥ - ٩٦.
- (٢٣) المصدر عينه ص ١٠١.
- (٢٤) قارن رأيه بما جاء في الآيات الكريمة في سور التوبة والأحزاب والحجرات الخ: (الأعراب أشد كفرا ونفاقا) [التوبة ٩٧]: (قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا ولا يدخل الايمان في قلوبكم) [الحجرات ١٤ - ١٧].
- (٢٥) المقدمة ص ٤٣٢، ألا يخيل للقارئ أنه يطلع على بعض آراء المستشرقين، لكن بابدال (أهل المشرق) بأهل الغرب و(أهل المغرب) بالعرب والشرقيين عامة!.
- (٢٦) أخلاق المسلمين وعاداتهم ص ٢٣٠.
- (٢٧) البيروني: كتاب الصيدلة، كاراتشي ١٩٧٢ ص ١٢.
- (٢٨) نقتبس أهم هذه الآراء من بحث قدمناه للندوة المتعقدة في جنيف من ٧ إلى ١٠ جانفي (يناير) ١٩٨٠ حول (الاسلام والنظام الاقتصادي الدولي الجديد) ط. دارسراس، تونس ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م ص ١٧ - ٢٥.
- (٢٩) أنظر عيون الأنباء ج ٣ ص ١٥١.
- (٤٠) المقدمة ص ٤٦٠، وذلك من قبل رينان بخمسة قرون.
- (٤١) Physique, garde-toi de la Métaphysique
- (٤٢) أنظر مقالنا: منزلة العلماء من أهل الذمة في المدينة المسلمة، المجلة العربية السنة ٥ عدد ١١، ربيع الآخر شباط (فبراير) ١٩٨٢ ص ٢٠ - ٢٣.
- (٤٣) ابن البيطار: مقدمة (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية).
- (٤٤) من مقدمة القانون المسعودي أنظر «أدب العلماء» نشر الدار العربية للكتاب تونس ١٩٨٢ ص ١٠٥ .
- (٤٥) عبد اللطيف البغدادي في مصر، لسلامة موسى: القاهرة ص ٦٥ أنظر أيضا دراسة د. عبد الكريم شحادة عنه، حلب ١٩٧٧.
- (٤٦) مقالة الشكوك على بطلميوس، تحقيق د. عبد الحميد صبرة. القاهرة ١٩٧١ ص ٣.
- (٤٧) مذكرة عن انتشار الأرقام الهندية وكذلك (المدخل للحساب الغباري والهوائي)
- Atti dell Accademia Pontificia dei Nuovi Lincel, Vol XIX
- Sur l'origine de nos chiffres, notices et extraits des mss de Paris, 1847 p143-150 (٤٨)
- The Hindu-Arabic Numerals (1911) (٤٩)
- (٥٠) نقتبس البعض مما نتقدم به من أعمال الأستاذ أحمد سليم سعيدان مثل ما جاء في مجلة (عالم الفكر) الكويتية مج ٢ عدد ١، ابريل ١٩٧١ بعنوان (علم الحساب عند العرب) ص ١٩١.
- (٥١) توجد منه نسخة مخطوطة مؤرخة فيما بين ١٢١١ و ١٢١٨ .
- Archive for History of Exact Sciences مج ٢٢ عدد ٤ Ibnal Haytham et le theoreme de Wilson: Roshdi Rashed 1980,4 ص ٣٠٥ - ٣٢١.

- (٥٢) قمنا بتحقيق هذا المخطوط وعلقنا عليه، والكتاب جاهز للطبع في معهد التراث بحلب.
- (٥٤) أنظر تحقيقنا لتخليص أعمال الحساب، ط تونس ١٩٦٩.
- (٥٥) أنظر تحقيقنا لهذه الرسالة، حوليات الجامعة التونسية عدد ١٣، ١٩٧٦ ص ١٩٣ - ٢٠٩.
- (٥٦) أنظر تحقيق د. أحمد سعيدان لكتاب الأعداد المتحابة، تأليف ثابت بن قرّة ط الجامعة الأردنية ١٩٧٧.
- (٥٧) أنظر أعمال الكرجي والسموعل.
- (٥٨) أنظر على الخصوص مصنفات عمر الخيام وشرف الدين الطوسي.
- (٥٩) أنظر رشدي راشد: Resolution des equations numeriques et Algebre. Sarafad Din al-Tusi, Viete. in «Archive for history of Exact Sciences» Vol 12, Number 13, 1974 p 244 – 290.
- (٦٠) عن القلصادي أنظر مقالنا ضمن دائرة المعارف الاسلامية النشرة الجديدة، فرنسية وانجليزية وأنظر أيضا حوليات الجامعة التونسية عدد ٩ سنة ١٩٧٢ ص ٣٣ - ٤٩.
- (٦١) أنظر مقالنا (علم الهندسة) في دائرة المعارف الاسلامية، النشرة الجديدة الفرنسية، ص ٤١٣.
- (٦٢) الفصل ٢٢، خ باريس رقم ١١٤٨، الحسن المراكشي فلكي راصد من القرن السابع للهجرة، توفي دون شك بعد التاريخ الذي يفترضه بروكلمان، دون سند وهو ٦٨٠هـ / ١٢٨١م.
- (٦٣) العلوم في الاسلام، نشر تونس ١٩٧٨ ص ٨٧.
- (٦٤) أنظر الرواية كاملة في (وفيات الأعيان) لابن خلكان، فصل أبي عبدالله محمد بن موسى بن شاكر.
- (٦٥) عن شرح النيسابوري على (التذكرة في الهيئة) لنصير الدين الطوسي خ رقم ٢٣٦ تونس ٣٦.
- (٦٦) أنظر أ، د نجون Danjon علم الهيئة Cosmographie باريس ١٩٤٨ ص ١٠٣.
- (٦٧) شرح النيسابوري المذكور، ٣٦ وكانت هذه النتائج حسب التاريخ.
- | | | | |
|----------------------|-------|------------------------|--------|
| ١٢٧ ق م ابرخس | ٤٦٨ | ٩٨٠ أبو الوفاء | ٥٤, ٥ |
| ١٣٨ م بطلميوس | ٣٦ | ١٠٠٠ ابن يونس | ٥١, ٢ |
| ٨٣٠ الزيج الممتحن | ٥٤, ٥ | ١٠٨٠ الزرقالي | ٥٣, ٨٥ |
| ٨٨٠ البتاني | ٥٤, ٥ | ١٢٨٢ نصير الدين الطوسي | ٥١, ٣ |
| ٩٦٠ عبدالرحمن الصوفي | ٥٤, ٥ | ١٤٣٧ البغ بك | ٥١, ٤ |
- (٦٨) دنجون المصدر عينه
- (٦٩) تعرف اليوم بالفرنسية بـ / methode de la depression de l'horizon
- (٧٠) نائدا: قلعة على بعد ٥ أميال من ذاربالا، غربي باكستان، يجعل البيروني عرضها ٣٢° شمالية (وهي حسب مصلحة قياس الأراضي بباكستان ٣٢° ٤٣' ش وطولها ٦٧° ٣٢' شرقية).
- (٧١) أنظر القانون المسعودي مجلد ٢ باب ٧ ص ٥٢٨.
- (٧٢) بحث قدم للمؤتمر الدولي للعلوم الرياضية (١٤ جويلية - ٢٠ جويلية ١٩٧٥) بباكستان أنظر أيضا: R.R. Newton: Ancient Astronomical observations and the accelerations of the earth and moon. Baltimore and London 1970 The earth's acceleration as deduced fromal. Biruni's solar data Memories of the Royal Astronomical Society 76, 1972. The authenticity of Ptolemy's parallaxdata Part I 1973 Part II 1974.
- (٧٣) أنظر تقديمه للمخطوط رقم ١١٤٨ (باريس).
- (٧٤) نحصي في هذه الجداول ما يفوق ١٥٠ من الأحداثيات الجغرافية التابعة للمغرب وأوروبا.
- (٧٥) Geoide

- (٧٦) أنظر كتاب: البيروني تأليف د. محمد جمال الفندي ود. امام إبراهيم أحمد، مصر ١٩٦٨ ص ١٢٢.
- (٧٧) البيروني: الآثار الباقية ص ٣٥٧.
- (٧٨) نقلا عن كتاب (الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه البصرية) لمصطفى نظيف ج ١ القاهرة ١٩٤٢، ج ٢ القاهرة ١٩٤٣، أنظر أيضا مصطفى نظيف: ابن الهيثم والطريقة العلمية في البحث، المقتطف ج ٣ ص ١٠١، ١٩٤٢.
- (٧٩) أنظر تنقيح المناظر لكمال الدين الفارسي، أنظر أيضا مقتطفات كتابنا (أدب العلماء) تونس ١٩٧٩ ص ١٢٣ - ١٢٦.
- (٨٠) المحتمل أن وفاته كانت حوالي عام ١٩٨ هـ / ٨١٣ م.
- (٨١) مختار رسائل جابر بن حيان، نشر كراوس كتاب السبعين، كتاب الخواص الكبير كتاب القديم، كتاب التصريف الخ.
- P. Kraus: Jabir ibn Hayyan, Contribution a l'histoire des idees scientifiques en Islam 2 vols le Caire 1942-43
- E. J. Helmyard: Chemistry to the time of Dalton London Oxford 1925 Makers of Chemistry, (٨٢) Oxford 1964 Ernst Darmastoedten: the Arabic Works of Jabir :engl, by Richard Russel 1678) London 1928.
- د. زكي نجيب محمود، جابر بن حيان (العدد ٣ من سلسلة اعلام العرب القاهرة ١٩٦٢).
- (٨٣) أنظر ما يرهوف: تاريخ الصيدلة والنبات عند مسلمي اسبانيا ص ٣٩ - ٤٠.
- (٨٤) أنظر كتاب التاريخ العام تأليف لافيس ورامبو أنظر أيضا: علم الفلاحة عند المؤلفين العرب بالاندلس لجعفر الخياط، ص ٣٥.
- (٨٥) ولد الفساني سنة ٩٦٠ / ١٥٥٣ وتم تحقيق مخطوط المكتبة القومية بتونس ضمن شهادة الكفاءة للبحث بكلية الآداب لسنة ١٩٧٧ - ١٩٧٨.
- (٨٦) أنظر الأستاذ د. عبد الكريم شحادة: رسالة دكتوراة: ابن النفيس المكتشف الأول للدورة الدموية الرئوية.
- (٨٧) خ باريس رقم ٢٩٣٩، ٦٦ ظ - ٦٧ و، نقلا عن د. عبد الكريم شحادة.
- (٨٨) كتاب الافادة.. نشر سلامة موسى، ط المجلة الجديدة ومجلة المصري ص ٧٤.
- (٨٩) أنظر د. نشأت الحمارنة: تاريخ أطباء العيون العرب ١٩٨١ ود. أمين أسعد خيرالله: الطب العربي بيروت ١٩٤٦.
- (٩٠) عيون الأنباء ج ٢ ص ٢٠٢: ترجمة أبي سعيد سنان بن ثابت بن قرة.
- (٩١) ينقل الحكيم أحمد بن ميلاد في كتابه (تاريخ الطب العربي التونسي) ١٩٨٠ عن معالم الايمان وعن المعيار للنشر فيسوي وغيرهما وجود دمن بالقيروان وخارج تونس في عهد الأغالبة وبالقرب من سوسة، وبالقرب من جلولا (وكان بها ربض على حدة، لسكني أهل العاهات والأمراض لا تؤدي باعته ولا ما يدخل إليه ظلما من مكس أو غيره لكونه مسرحا من ذلك رفقا بمن يسكنه من المبطلين، ويسمى ذلك الربض بالدمنة) ص ١٧٢.
- (٩٢) الرازي: رسائل فلسفية، الطب الروحاني، ط بيروت ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م ص ١٩.
- (٩٣) د. محمد سويس: أدب العلماء، الرازي تونس ١٩٧٩ ص ٥ - ١٦.
- (٩٤) الرازي: كتاب الطب الروحاني، رسائل فلسفية ص ١٧.
- (٩٥) عيون الأنباء ج ٣ ص ٦٠.
- (٩٦) ياقوت، معجم الأدباء ج ١٧ ص ١٨١.
- (٩٧) معجم الأدباء ج ١٧ ص ١٨٢.

الفصل العاشر

الجغرافيا

المستشرقون والجغرافيا العربية

صلاح الدين عثمان هاشم

أستاذ الجغرافيا

جامعة كولومبيا

المستشرقون والجغرافيا العربية

يقتل أدب الجغرافيا والتاريخ مكانة مرموقة بين خيرة ما أسهم به العرب في ميدان المعارف البشرية . هذا ولقد أحدث تراث العرب في هذين الفرعين من العلوم رد فعل شديد على المستشرقين الأوروبيين بمجرد تعرفهم عليه ، وأقروا منذ البداية أنه المصدر الوثيق لدراسة العالم الاسلامي في حدود الزمان والمكان وأن أوروبا الوسيطة لم تنتج شيئاً يمكن أن يضارع ما أنتجه العرب في هذين المجالين .

والأدب الجغرافي العربي لم يقتصر على وصف العالم الإسلامي وحده ، بل أمدنا بمعلومات من الدرجة الأولى عن جميع البلاد التي بلغها المسلمون أو التي تجمعت لديهم معلومات عنها ، وذلك بالصورة نفسها التي وصفوا بها بلاد الاسلام . وقد يحدث أحياناً أن تمثل المادة الجغرافية العربية المصدر الوحيد أو المصدر الأهم في معرفتنا بقطر ما خلال حقبة معينة من تاريخه .

وبوجه عام سار هذا الأدب في اتجاهين متميزين ، فهو من ناحية يقترب من العلوم الدقيقة وذلك عندما تعرّف العرب على التراث اليوناني في الجغرافيا والفلك ونقلوه إلى اللغة العربية . أما الاتجاه الثاني فكان في مجال الجغرافيا الوصفية التي يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً قصص الرحلات والأسفار . وهذا الاتجاه الثاني هو الذي يغلب على الأدب الجغرافي العربي ويسبغ عليه طابعه المميز ويعطيه شكله الخاص به مما يصعب معه ايجاد مثيل له في آداب الأمم الأخرى . وهذا أمر مفهوم إذا ما أخذنا في حسابنا اتساع رقعة العالم الاسلامي خاصة في القرنين الثاني والثالث الهجريين ، وحاجة الخلافة إلى إدارة الأقطار العديدة التي انضوت تحت لوائها . كذلك فإن مصالح الدولة

التي أصبحت أكبر قوة عالمية لذلك العهد ، حالت دون اكتفائها بمعرفة أراضيها وحدها ، بل كان من الضروري أن تحصل على معلومات عن الأقطار الأجنبية خاصة المتاخمة لحدودها مثل بيزنطة .

ومما عاون أيضاً على معرفة المسلمين بدار الإسلام حج البيت الذي هو فرض على كل مسلم ما استطاع إليه سبيلاً . كذلك أسهمت التجارة في كشف الطرق البرية والبحرية التي ربطت أرض الخلافة أقاصيها بأدانيها، بل إن التجارة تجاوزت تلك الحدود فجذبت في فلكها مناطق بعيدة لم يكن الاسلام قد وصل إليها .

وتاريخ الأنماط المختلفة للأدب الجغرافي العربي مربحقب مختلفة . فقبل القرن الثالث الهجري لم توجد مصنفات جغرافية قائمة بذاتها ، إنما تقابلنا من وقت لآخر معلومات جغرافية متناثرة حفظها لنا الأدب اللغوي فيما بعد أو تردد صداها في الرحلات الخيالية . ولقد كان القرن الثالث الهجري بحق هو عصر الانبثاق ، إذ تم فيه التعرف على آثار بطليموس وأدى هذا بدوره الى ظهور الترجمات من اليونانية التي بدأت بها الجغرافيا العلمية . أما القرن الرابع فهو العصر الذي بلغ فيه الأدب الجغرافي العربي أوجه ، وذلك بظهور المؤلفات الكبرى في ميدان الجغرافيا بما تميزت به من اهتمامها بوصف « المسالك والممالك » وأيضاً بظهور المصورات الجغرافية أو الخارطات لدى المسلمين . وفي القرنين الخامس والسادس ظهرت المعاجم الجغرافية والأوصاف العامة للعالم أجمع .

ولما تعرّف المستشرقون على هذا الأدب هالهم بسعته وضخامته حتى قال أحدهم وهو تيودور نولدكه : « إن الجغرافيا في أكثر من ناحية هي الجانب الأكثر إشراقاً في الأدب العربي » . ولقد وضع منذ البداية لهؤلاء المستشرقين مدى اتساع المعرفة الجغرافية لدى العرب عند مقارنة ذلك بما عرفه العالم القديم أو العالم الأوروبي في العصور الوسيطة . فقد عرف العرب بخلاف العالم الاسلامي أوروبا بأجمعها باستثناء أقصى شماليها ، وعرفوا النصف الجنوبي من آسيا كما عرفوا أفريقيا الشمالية الى خط عرض ١٠° شمالاً وساحل أفريقيا الشرقي إلى قريب من مدار الجدي . وترك لنا العرب وصفاً مفصلاً لجميع الأقطار من إسبانيا غرباً إلى تركستان ومصب نهر السند شرقاً مع وصف دقيق لجميع النقاط المأهولة والمناطق المزروعة وأماكن وجود المعادن . ولم يجتذب اهتمامهم الجغرافيا الطبيعية والظروف المناخية فحسب بل أيضاً الحياة الاجتماعية والصناعية والزراعية واللغة والأديان .

وكما ذكرنا فإن معارف العرب الجغرافية لم تقتصر على بلاد الاسلام بل تجاوزت بصورة ملحوظة حدود العالم كما عرفه اليونان . ومعرفة هؤلاء الاخيرين بالبلاد

الواقعة الى الشرق من بحر قزوين كانت ناقصة ، كما لم تكن لديهم فكرة ما عن الساحل الشرقي لآسيا الى الشمال من الهند الصينية . وعلى العكس من ذلك عرف العرب الطريق البري الذي يؤدي الى سيبيريا الغربية وعرفوا سواحل آسيا الشرقية إلى كوريا شمالاً . ولا يزال موضع جدال معرفتهم باليابان ، ولكن ورد ذكرها في خارطة محمود الكاشغري للقرن الحادي عشر الميلادي التي تم الكشف عنها في بداية القرن العشرين . ومن المحتمل أنه حصل على معلومات بشأنها في آسيا الوسطى التي عرفها جيداً ، أما عن طريق البحر فمن الثابت أن العرب لم يبلغوا اليابان . وفيما يتعلق بمعرفتهم بأفريقيا فإن أول مرة يظفر فيها جوف أفريقيا بوصف مفصل كان ذلك في مؤلفاتهم ، وقد ظلت معلوماتهم تمثل القول الفصل عن أفريقيا الى حين ظهور المستكشفين الجغرافيين الأوروبيين في القرن التاسع عشر . هذا وقد أثبت البحث العلمي المعاصر أهمية المعلومات التي جمعوها حتى عن أقطار نائية مثل أرخبيل الملايو واسكنديناوه وجنوب شرقي أوروبا .

ومن المتفق عليه أن خير عرض عام لمعرفة العرب بأقطار العالم في العصور الوسيطة المتأخرة هو الذي يقدمه لنا في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) المؤرخ والجغرافي أبو الفدا عماد الدين اسمعيل بن الملك الأفضل الأيوبي (٦٧٢ هـ - ٧٣٢ هـ = ١٢٧٣ م - ١٣٣١ م) وذلك في مقدمته لكتابه «تقويم البلدان» . ففيها يبين أنه على الرغم من دور العرب الكبير في وصف العالم المعروف آنذاك ، فإن معرفتهم ببعض مناطقه كانت ناقصة ، ويحدد ذلك بالألفاظ الآتية : « فان اقليم الصين مع عظمتها وكثرة مدنها لم يقع إلينا من أخباره إلا الشاذ النادر وهو مع ذلك غير محقق ، وكذلك اقليم الهند فان الذي وصل إلينا من أخباره مضطرب وهو غير محقق ، وكذلك بلاد البلغار وبلاد الجركس وبلاد الروس وبلاد السرب وبلاد الألق (رومانيا حالياً) وبلاد الفرنج من الخليج القسطنطيني إلى البحر المحيط الغربي فانها بلاد كثيرة ، وممالك عظيمة متسعة إلى الغاية ومع ذلك فان أسماء مدنها وأحوالها مجهولة عندنا لم يذكر منها إلا القليل النادر ، وكذلك بلاد السودان في جهة الجنوب فانها أيضاً بلاد كثيرة لجنوس مختلفة من الحبش والزنج والنوبة والتكرور والزيلع وغيرهم ، فانه لم يقع إلينا من أخبار بلادهم إلا القليل النادر . وغالب كتاب المسالك والممالك انما حققوا بلاد الاسلام ومع ذلك فلم يحصوها عن آخرها ولكن كما قيل مالم يعلم كله لا يترك كله ، فان العلم ببعض خير من الجهل بالكل » .

والمستعرب الروسي كراتشكوفسكي يحدد العيب الأساسي للأدب الجغرافي العربي في خضوعه للنظريات الموروثة عن الأوائل ، على الرغم من أن تجارب العرب كثيراً ما أدت الى استكمال النظريات وتعديلها ، بل وحتى الى صرف النظر عنها . فهم

تبعوا اليونان في زعمهم أن المعمور من الأرض هوربعها فقط وذلك في النصف الشمالي منها وهو ما عرف باسم «الربع المعمور» ، كما اعتنقوا الرأي القائل باستحالة الحياة في البلاد الشديدة الحرارة أو القارسة البرودة . وإذا كان اعتناق اليونان وأوروبا الوسيطة لهذه النظرية الأخيرة له مايسوّغه في عدم إمامهم بالبلاد الواقعة إلى الجنوب من خط الاستواء فإن العرب بفضل رحلاتهم البحرية قد عرفوا جيداً تلك الجهات من أفريقيا مثل زنجبار ومدغشقر حيث رأوا رأي العين عدداً من النقاط المأهولة ، وعلى الرغم من هذا فقد استمرت تلك النظرية العقيمة عائشة بين ظهرائهم دون أدنى تعديل .

وثمة فكرة أخرى عاقت تقدم النظرية الجغرافية لديهم ، هو اعتناقهم لرأي اليونان بتقسيم المعمورة إلى سبعة أقاليم ، وهي أحزمة عريضة مرتبة من الجنوب إلى الشمال في موازاة خط الاستواء ومبتدئة منه على وجه التقريب . هذا التقسيم وضعه اليونان على أساس الطول النسبي للنهار والليل أو ميل الشمس على خط الاستواء (باليونانية «كليما» وجمعها «كليماتا») .

وعلى الرغم من هذا فإن المستعرب الروسي الكبير اضطر إلى الاعتراف في نهاية الأمر بأن الأدب الجغرافي العربي يدهش بقيمته العلمية والتنوع الكبير في فنونه وأنماطه . «ففيه تقابلنا الرسالة العلمية في الفلك والرياضيات ، كما تقابلنا الكتب العملية التي وضعت من أجل عمال الدواوين وجمهرة المسافرين . وهو يقدم متعة ذهنية كبرى إذ نلتقي فيه بنماذج أدبية فنية رائعة ، صيغت بالسجع أحياناً . والمصنفات الموضوعية من أجل جمهرة القراء يتراوح فيها العرض بين الجفاف والصرامة من جهة والامتناع والحيوية من جهة أخرى ، وهنا تبدو مقدرة العرب الفائقة وبراعتهم في فن القصص . ولقد أثار هذا الأدب اهتماماً بالغاً بسبب تنوعه وغنى مادته ، فهو تارة علمي وتارة شعبي ، وهو طوراً واقعي وأسطوري على السواء ، تكمن فيه المتعة كما تكمن فيه الفائدة لذا فهو يقدم لنا مادة دسمة متعددة الجوانب لا يوجد مثيل لها في أدب أي شعب معاصر للعرب . وقد أثبت البحث العلمي المعاصر أن مادة الأدب الجغرافي العربي أبعد من أن تكون قد استوفت حقها من الدراسة والاستقصاء حتى في أيامنا هذه . بل الواقع أنها أخذت الآن فقط تدخل بعض الشيء في نطاق البحث العلمي المعاصر بصورة أوسع» . وسنبصر صدق هذا القول فيما سيلي من بحثنا هذا .

* * *

معرفة العلم الأوروبي بالجغرافيا العربية على أطوار مختلفة وبمستويات
سرعة متفاوتة ، كما خضعت لتغيرات وفقاً للمستوى العام للعلم ولحالة
الاستعراب ، ولما بدأ المستعربون في أوروبا يوجهون اهتمامهم إلى الجغرافيا عند العرب
كان مفهوم الجغرافيا لديهم آنذاك يختلف اختلافاً كبيراً عن مفهومه الآن . وإذا صحَّ

القول إن جميع العلوم قد غيرت من مناهجها وأهدافها في مائة العام الأخيرة فإن هذا يصدق على الجغرافيا بصورة خاصة .

ولم يشتهر المستشرقون كجغرافيين ، على الأقل في الفترة الأولى من بداية الاستعراب . وهذا أمر طبيعي لأن علم الجغرافيا الحديث بدأ في منتصف القرن التاسع عشر بفضل جهودات العالمين الألمانين الكسندر همبولت (١٧٦٩ - ١٨٥٩) وكارل ريتير (١٧٧٩ - ١٨٥٩) . ومن الملاحظ أن ريتير في وصفه المفصل لأفريقيا وآسيا قد اعتمد كثيراً على الترجمات التي عملها المستشرقون للمصادر الجغرافية العربية .

ولقد اقتصررت جهودات المستشرقين آنذاك على نشر المتن وترجمتها والتعليق عليها . وكان اهتمامهم في أول الأمر موجهاً إلى كتب الهيئة (الفلك) والزيجات . وقد تعرفت أوروبا على الجغرافيا الفلكية عند العرب قبل زمن طويل من نشأة الاستعراب . ولما بدأ العلم الأوروبي اتصاله المباشر بالأصول العربية أخذ الاهتمام بالجغرافيا الوصفية يعادل الاهتمام بالجغرافيا الفلكية . ففي عام ١٥٩٢ طبع بايطاليا أول متن في الجغرافيا الوصفية وهو موجز كتاب الشريف الإدريسي ، وفي القرن السابع عشر نشر المستشرق الهولندي ياكوب غوليس (١٥٩٦ - ١٦٦٧) الجداول الفلكية للفرغاني ، وبهذا وضع أول لبنة في أساس دراسة الأدب الجغرافي العربي اعتماداً على مصادره الأصلية . وفي بداية القرن التاسع عشر ظهر بحثان ممتازان لا يزالان إلى اليوم محتفظين بقيمتهم ، أحدهما ترجمة وصف مصر لعبد اللطيف البغدادي التي قام بها المستشرق الفرنسي الكبير سلفستردى ساسي (١٨١٠) ، والآخر ترجمة المستشرق الروسي (الألماني الأصل) كريستيان فرين لرسالة ابن فضلان (١٨٢٣) وقد عُدَّ البحثان حجر زاوية في بداية الدراسة العلمية للأدب الجغرافي العربي .

وفي منتصف القرن التاسع عشر اشتدت الحاجة إلى مصنف عام يجمع شتات ما عرف إلى تلك اللحظة ، لذا فقد نال أهمية غير عادية كتاب المستشرق الفرنسي رينو (١٨٤٨) الذي أراد به في الأصل وضع مقدمة من أجل طبعة علمية متكاملة لمصنف أبي الفدا «تقويم البلدان» . غير أن البحث مالبث أن استفاض وتجاوز حدود موضوعه متخذاً صورة عرض عام مستقل لتطور علم الجغرافيا وآدابها لدى المسلمين . ويمثل الكتاب سفيراً في أكثر من أربع مائة وخمسين صفحة تنعكس خلالها معرفة المؤلف الجيدة بالجغرافيا الوصفية والفلكية عند العرب . وكان خطوة كبرى في دراسة الموضوع ولم يأخذ مكانه مصنف آخر إلى ظهور كتاب كراتشكوفسكي الضخم في منتصف القرن العشرين .

وفي تحليلنا لإسهام المستشرقين في مجال الجغرافيا العربية ، سنركز اهتمامنا على شخصيات أربع أوشكت أن تستغرق جوانب الموضوع ، اثنان منهم عاشا في القرن التاسع عشر وركزا اهتمامهما في نشر النصوص الجغرافية ، وهما الألماني فرديناند

فستنفلد والهولندي ميشيل دي خويه . أما الآخران فهما المستعرب الروسي الكبير اغناطيوس كراتشكوفسكي والمتعرب الفرنسي المعاصر اندريه ميكيل اللذان ركزا مجهودهما في دراسة تاريخ الأدب الجغرافي العربي وقَدَّما لنا في السنوات التالية للحرب العالمية الثانية سفرين ضخمين في هذا الصدد لا يستغني عنهما من يود الخوض في أي مسألة تتعلق بالجغرافيا عند العرب .

* * *

(أ) فرديناند فستنفلد (١٨٠٨ - ١٨٩٩)

كان عدد المخطوطات العربية التي جلبت الى أوروبا من الشرق قد نما بصورة ملحوظة في القرن التاسع عشر ، مما حفز العلماء الى فهرستها ثم نشرها بالتالي . وممن كانت له يد طولى في هذا الميدان المستعرب الألماني فرديناند فستنفلد الذي درس اللغات السامية بجامعةتي جوتنجن وبرلين . وقد تركز نشاط فستنفلد بصورة خاصة في نشر الأصول العربية لعدد من المصنفات الهامة في ميداني التاريخ والجغرافيا ، وكان أول من زوّد نشراته بالفهارس المفصلة مما سهل على الباحثين الخوض فيها دون عناء كبير ، كذلك بذل جهده في تحقيق أسماء الأعلام والأماكن وارجاع النقول والاستشهادات الى مصادرها الأصلية .

وفي مجال التاريخ ندين له بنشر سيرة ابن اسحاق (ابن هشام) في جزئين في عامي ١٨٥٨ و ١٨٦٠ ، كما ندين له أيضاً بنشر مجموعة تواريخ مكة ، ووفيات الأعيان لابن خلكان ، وبعض مصنفات المقرئزي . أما في مجال الجغرافيا فندين له بأعمال عظمى يأتي في مقدمتها نشره «لمعجم البلدان» لياقوت الحموي (٥٧٥ هـ - ٦٢٦ هـ = ١١٧٩ - ١٢٢٩) . ويرى البعض أن نشر فستنفلد لمعجم ياقوت في ستة أجزاء في الفترة من ١٨٦٦ الى ١٨٧٣ كان أكبر عمل يضطلع به مستشرق بمفرده وأنه قدم بهذا خدمة للعلم لا تقدر بثمن .

ذلك أن ياقوت الذي أتمّ تسويد معجمه عام ٦٢١ هـ (١٢٢٤) إنما كان يهدف الى جمع المادة الجغرافية التي تراكمت منذ بداية التصنيف الجغرافي لدى العرب إلى منتصف القرن السادس الهجري ليوفر على القارئ البحث عن مظاهرها . ولقد كان ياقوت محقّقاً في هذا ، فقد حدث فعلاً أن هلك قسم كبير من المادة التي وجدت تحت تصرفه وذلك في خضم الكارثة الكبرى التي اجتاحت العالم الاسلامي بعد أعوام قليلة من تأليفه للمعجم ، ألا وهي كارثة الغزو المغولي للعالم الاسلامي .

ويتفق الباحثون على أن «معجم البلدان» هو أضخم عمل جغرافي يقوم به مؤلف اسلامي على الاطلاق . ولاعطاء فكرة عن حجمه يكفي أن نذكر أن المتن المطبوع يضم ثلاثة آلاف وثمانمائة وأربعاً وتسعين صفحة ، تمثل جماع المعرفة الجغرافية لدى المسلمين على ممر القرون الستة الأولى للهجرة .

وعلى الرغم من أن فستنفلد قد طوّق عنق الاستعراب العالمي بهذا المجهود الرائع ، إلا أن طبعته هذه وإن وقفت على مستوى عال بالنسبة لحاجة عصرها ليس من شأنها أن تستوفي جميع المطالب الحالية فيما يتعلق بتحقيق النصوص ونشرها . غير أن فستنفلد والحق يقال قد بذل كل ما أمكنه من جهد في سبيل تحقيق أسماء الشخصيات التاريخية الواردة بالمعجم ، كما حقق ما يقرب من ثلاثة آلاف من الشواهد الشعرية من المصادر الاخرى والتي يبلغ عددها في المعجم بين صغيرها وكبيرها خمسة آلاف . ليس ذلك فحسب بل أفرد الجزء السادس بحاله للفهارس فقدم بذلك خدمة أخرى جلية للعلم بأن سهّل للباحثين الذين أتوا بعده الخوض في ذلك الخضم المترامي الأطراف الذي يمثله «معجم البلدان» لياقوت .

هذا وقد اضطلع السيد محمد أمين الخانجي صاحب دار النشر المعروفة بالقاهرة بنشر طبعة أخرى للمعجم في ثمانية أجزاء ظهرت في عام ١٣٢٣ هـ - ١٣٢٤ هـ (١٩٠٦) . وراجع متنها العلامة الشهير أحمد أمين الشنقيطي المتوفى عام ١٣٣١ هـ (١٩١٣) . غير أن هذه الطبعة لم تأت بجديد ولا يمكن اعتبارها سوى طبعة ثانية لطبعة فستنفلد ، وإن كان يقابلنا فيها أحياناً قراءات أفضل . أما الطبعة البيروتية الأخيرة فهي خلو من أية قيمة علمية .

وأما العمل الثاني من حيث الأهمية في ميدان الجغرافيا العربية الذي اضطلع به فستنفلد فهو نشره للمعجم الجغرافي لأبي عبيد الله البكري (المتوفى عام ٤٨٧ هـ = ١٠٩٤) «أكبر جغرافي أخرجته الأندلس قاطبة» كما قال دوزي ، والذي يحمل عنوان «معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع» . وعلى الرغم من هذا العنوان الذي أعطاه إياه المؤلف فإن المعجم تنصب معظم مادته إن لم يكن كلها على الجزيرة العربية بوجه خاص ، لأن المؤلف أولى اهتمامه لأسماء المواضع الواردة في القرآن والحديث والشعر الجاهلي ومغازي الرسول ، ولهذا السبب قدم لمعجمه بمقدمة طويلة تعالج الكلام على حدود الجزيرة العربية ومناطقها ونواحيها مثل الحجاز وتهامة واليمن . وفي القسم الثاني من المقدمة يعالج الكلام على القبائل المستوطنة في الجزيرة وعن ترحالها .

هذا وقد اجتذب اهتمام فستنفلد ما أغدقه العلامة دوزي من ثناء على المعجم فتعمق في دراسته ، وأدهشته مقدمته فنقلها كلها إلى الألمانية ودبج على أساسها بحثاً

هاماً عن قبائل الجزيرة العربية ظهر عام ١٨٦٩ . ثم اتجهت عنايته إلى نشر المعجم فشرع في مقابلة المخطوطات المختلفة وهي مخطوطات مكتبات ليدن وكمبريدج ولندن وميلان ، واستخلص من هذه النسخ الأربع صورة كتبها بيده ونشرها في طبعة حجرية في مجلدين كبيرين من القطع المتوسط بلغ مجموع صفحاتها مع المقدمة والفهرس أكثر من تسعمائة صفحة ، صدر المجلد الأول منها عام ١٨٧٦ وتلاه الثاني عام ١٨٧٧ . ولقد بذل فستنفلد قصارى جهده في الضبط والتحري والاستقصاء عن الأصول . وأضاف إلى الكتاب فهرساً شاملاً للمواضع التي وردت قصداً في أماكنها وعرضاً في غير أماكنها فشمّل سبعة وخمسين صفحة كما قدّم له بمقدمة في اثنتي عشرة صفحة .

غير أن النسخ التي اعتمد عليها فستنفلد لم تكن أفضل النسخ ، لذا وقع في مطبوعه الكثير من التصحيف والتحريف ، بل الزيادة والنقص . ولعله تعجّل في نشره حتى يستفيد منه أهل البحث حين العثور على مخطوطات أفضل تسوّغ ظهور نشره مطبعية ، كذلك مما يعيبه أنه أبقي المعجم على ترتيبه الذي وضعه عليه المؤلف ، وهو أمر غير مألوف لدى المشاركة لاختلاف ترتيب الحروف الهجائية في المغرب عنها في المشرق .

وفي خلال الحرب العالمية الثانية اهتم العلامة المصري مصطفى السقا بالمعجم فتتبع مخطوطاته بمصر حتى عثر على ثلاث نسخ ، اثنتين بدار الكتب المصرية والثالثة بمكتبة الأزهر . وقد اتضح له بعد دراستها أنها أقدم زمنياً وأحسن ضبطاً وأتم تفصيلاً من النسخ التي اعتمد عليها فستنفلد ، فشمر عن ساعد الجد وقام بتحقيق الكتاب وترتيبه حتى أخرجه في مجلدين في طبعة قشبية عام ١٩٤٥ - ١٩٥١ .

ومن المعلوم أن فستنفلد قد أخرج قبل نشره للمعجمين - وذلك في عام ١٨٤٦ - طبعة لمصنف آخر لياقوت بعنوان « المشترك وضعاً والمفترق صقاً » أي انه بمثابة معجم للمواضع التي تشترك في الاسم ، ويتضح من ألفاظ المؤلف في المقدمة أنه استخرجه من المعجم الكبير ليكون أسهل عند المراجعة . ومادته مقتضبة إلى أقصى حد ، كما أسقطت منه جميع تلك الاستطرادات التي تضيف أحياناً على مصادرها أهمية خاصة . ونظراً لأنه تم تأليفه عقب المعجم الكبير فقد أضحى في حيّز الإمكان إضافة تفاصيل صغيرة إليه غير موجودة بالمعجم ، الأمر الذي يجعل من المفيد الرجوع إليه في أمثال تلك الحالات . أما من ناحية الكم فمادته هو أيضاً واسعة جداً إذ يورد فيه ذكر ألف وواحد وتسعين اسماً تعالج الكلام على أربعة آلاف ومائتين وواحد وستين موضعاً جغرافياً .

كذلك نشط فستنفلد قبل إخراجه للمعجم في نشر المصنفين المشهورين لزكريا القزويني (٦٠٠هـ - ٦٨٢هـ = ١٢٠٣ - ١٢٨٣م) وهما « آثار البلاد » وذلك في عام ١٨٤٨ ، و« عجائب المخلوقات » وذلك في عام ١٨٤٩ . ولقد تمتع كتابا زكريا القزويني

برواج كبير في العالم الاسلامي وكانا أكثر الكتب قرباً إلى قلوب الجماهير ، ذلك أن معرفة جمهرة القراء بالآثار الأدبية لم ترتبط دائماً بأسماء كبار العلماء بل كانت في أغلب الأحيان من نصيب تلك المصنفات المحببة إلى نفوسهم والتي تتجاوب مع رغباتهم ، مما يشابه إلى حد كبير الروايات والقصص على أيامنا هذه .

ولعل السبب في رواج مصنفات زكريا القزويني هو أنه كان أكبر كوزموغرافي ومبسط للعلوم من بين مؤلفي المسلمين . والكوزموغرافيا هي ذلك الفرع من الجغرافيا الذي يهتم بالظواهر الطبيعية والغرائب فهي بهذا تقرب كثيراً من نمط العجائب . وقد عالج الكتابة فيه قبل القزويني أحمد طوسي وبعده الدمشقي وابن الوردي ، غير أن القزويني امتاز عليهم في أنه استطاع أن يصوغ مادته بالكثير من المهارة بحيث لا تنفر القاريء العام . وقد كان القزويني في الواقع يتمتع بمقدرة فائقة في تبسيط أكثر الظواهر تعقيداً وذلك بطريقة جذابة واضحة ، كما أن أسلوبه بوجه عام جمع بين البساطة والتنوع .

وشهرة القزويني كما ذكرنا تقوم على هذين المصنفين اللذين قد يخط الناس بينهما في مصنف واحد ، وإن وجب الاعتراف بأنهما يرتبطان ارتباطاً وثيقاً . غير أن قرائن الأحوال تشير إلى أن طبعة فستنفلد «لعجائب المخلوقات» تستند على مخطوطة معدلة ليست من عمل القزويني ، بل ترجع إلى القرن الثامن عشر ، وقد زاد فستنفلد من تعقيد المسألة بإسقاطه لقطع منها واستعاضته بمسودات أخرى للكتاب ملء الفجوات ، وبهذا يوجد بين أيدينا في الواقع متن يقوم على أساس تحكّمي ولا يعكس صورة مسودة الكتاب الأصلية . من هذا يتضح أن فستنفلد لم يتفهم منهج طبع النصوص ، وقد نجد له العذر في هذا لأن ذلك المنهج لم يجد طريقه إلى عالم الاستشراق إلا بعد أعوام عديدة من ذلك عندما دققه وهذبه المستعرب الهولندي الكبير دي خويه . لكل هذا فإن الحاجة لاتزال ماسة إلى إخراج طبعة علمية لكتاب القزويني هذا .

أما مصنف القزويني الآخر والذي يطلق عليه تجاوزاً اسم «جغرافيا» فهو معروف في روايتين تحمل احدهما عنوان «عجائب البلدان» وترجع إلى عام ٦٦١ هـ (١٢٦٣) ، بينما تحمل الأخرى عنوان «آثار البلاد وأخبار العباد» ويرجع تاريخها إلى عام ٦٧٤ هـ (١٢٧٥) وهي تختلف عن الأولى اختلافاً كبيراً وتضم زيادات هامة . وتعتمد طبعة فستنفلد على الرواية الثانية .

وعلى الرغم مما يدين به العلم لفستنفلد في نشر آثار القزويني فمما لا شك فيه أن الباحثين لا يزالون في حاجة إلى نصوص جيدة منها تفوق طبعات فستنفلد التي لم تعد وافية بمطالب البحث العلمي الحديث . وقبل أن نختم حديثنا عن فستنفلد ينبغي أن

نذكر أنه لم يكتف بالنشر والتحقيق فحسب وإن وجب الاعتراف بأن هذا ميدانه الرئيسي ، بل حاول أيضاً تدوين بحوث تاريخية وجغرافية ، ومن بين هذه الأخيرة بحثه عن «اليمامة والبحرين» (١٨٧٤) . وقبل ذلك في عام ١٨٤٢ حاول وضع موجز ببليوغرافي للأدب الجغرافي العربي ، معتمداً في هذا اعتماداً كلياً على كتاب «كشف الظنون» لحاجي خليفة . فأورد أسماء مائة وستة وعشرين مؤلفاً ، وهو عدد لا يمكن اعتباره في الآونة الحاضرة وافياً بالغرض . وقد فقد هذا البحث قيمته العلمية قبل وقت طويل من كتابه الآخر عن المؤرخين العرب الذي فرغ من تأليفه في أواخر سني حياته العلمية (١٨٨٢) .

* * *

(ب) ميشيل دي خويه (١٨٣٦ - ١٩٠٩)

كان الألماني فرديناند فستنفلد هو أول من اهتم بنشر طبعات جيدة **إن** للمصنفات العربية في ميداني التاريخ والجغرافيا فإن الهولندي ميشيل دي خويه قد بلغ القمة بهذا الفن ، ولا تزال طبعاته تمثل الأوج في مجال نشر النصوص العربية وطبعها .

ولد يان ميشيل دي خويه ثالث ثمانية أطفال لقس هولندي فقير ، اهتم بتعليم أطفاله وأشرب قلوبهم حب العمل والتعاون . وقد أجاد يان لغته القومية واللغة الفرنسية منذ نعومة أظفاره ، وفي صباه شرع في دراسة اللاتينية وقفاها بالانجليزية والألمانية . وكان من المزمع أن يدرس يان الصيدلة لذا بدأ يعمل منذ صباه لدى صيدلي بمدينتهم ، الأمر الذي لم يحل بينه وبين متابعة دراسته - التي انضم إليها في عام ١٨٥١ - اللغة اليونانية أيضاً . غير أن هذا الجهد المضني أضربصحته ، خاصة وأنه كان ضعيف البنية بطبيعته ، لذا فقد تحول إلى دراسة اللاهوت حتى يضمن لنفسه مستقبلاً في الخدمة الدينية . والتحق دي خويه بجامعة ليدن في عام ١٨٥٤ وهو العام نفسه الذي مات فيه أبوه ، فانتقلت الأسرة بحالها إلى تلك المدينة . ولم يلبث الشاب أن اكتشف في نفسه عزوفاً عن اللاهوت وأنه ليس لديه ميل لأن يصبح قساً ، فاختار التخصص في اللغات السامية حيث سحرته اللغة العربية دون غيرها .

وبعد عامين في الجامعة اتصل بالمستعرب الهولندي الكبير رينهارت دوزي ليتعمق في دراسة العربية التي استمر فيها عامين آخرين . وكان دوزي آنذاك في قمة مجده العلمي ، فقد حصل على سمعة علمية بدراساته عن مسلمي اسبانيا . وعندما تتلمذ عليه دي خويه كان يعمل في نشر نصوص عربية ويُدَوِّن مصنفه الكبير «تاريخ مسلمي اسبانيا» ، لذا فقد طالع مع تلامذته النصوص التي خدمت كمصادر لذلك المصنف التاريخي المشهور .

ومن الأحداث ذات الأهمية في حياة دي خويه كانت زيارة المستشرق الألماني الشهير تيودور نولدكه لمدينة ليدن حيث أمضى شتاء ١٨٥٧ - ١٨٥٨ في دراسة مجموعة مخطوطات وارنر بتلك المدينة . ولم يكن نولدكه يكبر دي خويه إلا بأشهر معدودة ، ولكنه استطاع منذ ذلك الوقت أن يضع الأسس لسمعة عريضة في ميدان الدراسات السامية . وقد توطدت العلاقات بين الإثنين وظلا يتكاتبان من عام ١٨٥٨ إلى موت دي خويه .

هذا ولقد اقتنع دي خويه منذ البداية بالدراسات العربية - ممثلة في اللغة العربية وما لقيته من تطور ونمو ، وفي التاريخ والأدب العربي اللذين لا يضارعهما تاريخ وأدب شعب آخر في ثرائهما وتنوع أنماطهما ، مما جعل الدراسات العربية حجر الزاوية في صرح الدراسات السامية - وكان اقتناعه هذا في مصلحة العلم ، فبدلاً من أن يوزع مجهوده في دراسة اللغات السامية بدرجة واحدة ركز اهتمامه الأساسي على العربية وآدابها ، وكان لهذا نتائج رائعة في تاريخ الاستعراب الأوروبي .

ويجب ألا يغيب عن الذهن أن الاستعراب الأوروبي لم يكن قد تقدّم كثيراً آنذاك ، لأن المتون لم تكن قد طبعت في الشرق بأعداد كافية لتصبح في متناول أيدي المتعلمين والدارسين . أضف إلى هذا أن مانشر منها في طبعات علمية على أيدي المستشرقين كان نزرًا للغاية ، ولسبب ما لم تكن من المتون الجيدة ذات السمعة الأدبية العريضة . لهذا فإن أي مستعرب كان ينوي القيام بعمل جدي اضطر إلى الإقامة حيث توجد مجموعات المخطوطات الكبيرة . كل هذا يوضح لماذا كان عدد المستعربين بأوروبا ضئيلاً في ذلك العهد .

ومن حسن حظ دي خويه أن استأذنه في العربية وهو يينبول قد سهل له مهمة الاطلاع على مجموعة مخطوطات وارنر الغنية التي حوت المراجع الضرورية لاستمراره في البحث ، ذلك أن يينبول - الذي كان يتولى هو والمستشرق دي يونغ مهمة إدارة المخطوطات الشرقية - استطاع أن يحصل لدى خويه على وظيفة مساعد هنالك . ويجب الاعتراف لدى خويه بالشجاعة وقوة العزم أن ظل يتابع دراساته العربية في ظروف مالية عسيرة ومستقبل لا يبشر بالكثير .

ومن الغريب أنه عرضت له فرص عديدة ليشغل وظائف لابأس بها كان من شأنها أن تسوق إلى تحسين وضعه المالي ، غير أنه لم يعبأ لها وظل سائراً في الطريق الذي انتهجه لنفسه . وكانت خسارة كبرى بالنسبة للدراسات العربية لو تحول عن ذلك الطريق . إزاء هذا لم يبق له إلا أن ينتظر خلو أحد كراسي الاستشراق بجامعة من جامعات هولندا ، فلما سنحت الفرصة عام ١٨٦٦ ليشغل وضعاً مثل هذا بجامعة اوترخت اجتمع بعض اهالي ليدن واقنعوا المسؤولين بتعيينه استاذاً مساعداً بجامعة

بمرتّب معقول حتى لا يفقدوا مستعربهم النابه . وعلى الرغم من أن المرتّب لم يكن كبيراً ، إلا أنه مكّنه منذ تلك اللحظة أن ينصرف نهائياً إلى ميدان الدراسات العربية بحيث لم يفكر في هجرها بالتالي . وفي عام ١٨٦٩ عندما تم تعيينه استاذاً بالجامعة كتب الى نولده يقول إنه بلغ أقصى مراده .

هذا القلق فيما يتعلق بمستقبله والذي لازمه لأعوام عديدة من حياته لم يمنعه البتة من مداومة نشاطه العلمي بجد لم يعرف الكلل إلى آخر أيام حياته . ولم يكن النحو واللغة هما اللذان اجتذبا به بل الأدب والتاريخ والجغرافيا . ولما كان الاهتمام آنذاك منصباً في معظم الوقت في البحث عن المصادر الموجودة بمجموعات المخطوطات فقد كان من الطبيعي أن يتركز النشاط في تحقيق النصوص وإعدادها للطبع ، حتى يجد الباحثون المادة اللازمة لدراساتهم . وقد عمل دوزي من قبل في نشر عدد من المتون المزودة بالتعليقات والحواشي ، ولكنه فضل أن يقوم آخرون بهذا العمل الذي لم يكن بالنسبة له سوى أداة لتسهيل الدراسة والبحث .

وعلى النقيض من ذلك كان دي خويه الذي وجهته سجيته الى تحقيق النصوص ونشرها ، ووجد تذوقاً عميقاً لهذا الضرب من العمل فجودّه وكانت أعماله التالية أكثر دقة واكتمالاً من أعماله الأولى . وقد ظل يكرس وقته ونشاطه في هذا المضمار حتى بلغ درجة رفيعة جعلته أكبر محقق للنصوص في زمانه بل ولا يزال يعدّ إلى هذه اللحظة الاستاذ الأول لهذا الفن والقُدوة التي يقتدي بها محققو النصوص في أيامنا هذه . وليس أفضل في هذا الصدد من أن نسوق الفاظ المستعرب البريطاني شارلس ليال: «وقد أصبح وسيظل في هذا الميدان استاذ جميع المستشرقين في زمانه . ولذلك سببان ، الأول والأهم هو إيمانه بضرورة اثبات وتوفير خير النسخ الممكنة للمصادر الأصلية واتخاذها أساساً لكل دراسة دقيقة . ذلك أن سجل الكشف عن التاريخ والأدب الشرقي يحفل بالأخطاء غير المصححة والاستنتاجات الزائفة والتعميمات العاجلة التي لم تنضج . وفي هذا الصدد ينبغي ألا نغالي في لوم من ارتكبوا هذه الأخطاء ، لأنه لم يتوفر لهم من النصوص سوى القليل المعيب . على أن دي خويه قد أحس بأن التخطيط لأي صرح في هذا السبيل وإقامته يجب أن يسبقه توفير مادة أفضل مما كان ميسوراً ، ومن ثم كرس لذلك نشاطه في أدوار حياته كلها .

وأول متن عمل دي خويه على نشره كان قد اختاره له استاذاه بينبول ودوزي اللذان نصحا به بأن يجعل موضوع أطروحته متن الجغرافيا الشهير ابن حوقل غير أن ذلك الأثر الهام الذي كان يحتاج نشره في تلك الآونة إلى جهد طويل الأمد لم يكن من شأنه أن يصلح موضوعاً لأطروحة جامعية ، ولهذا السبب فقد اختار دي خويه جغرافياً آخر هو

اليعقوبي الذي يمثل واحداً من المصادر الأساسية لابن حوقل . وحتى في هذا الصدد اقتصر دي خويه في نشره «لكتاب البلدان» لليعقوبي على القسم الذي يعالج الكلام عن المغرب ، فقام بتحضير متن ذلك القسم وترجمته والتعليق عليه كما قدم له بمقدمة ، كل ذلك باللغة اللاتينية . وفي مقدمته حدّد مكانة اليعقوبي بين الجغرافيين العرب بقدر ما سمحت حال البحث العلمي آنذاك .

بهذا بدأ اهتمام دي خويه بفرع معين من الأدب العربي هو أدب الجغرافيا خاصة بجغرافيي القرنين الثالث والرابع للهجرة الذين قدّموا لنا أفضل وصف للعالم الاسلامي مستقين مادتهم من رحلاتهم وزياراتهم لأقطاره المختلفة ومما سمعوه من غيرهم . وقد عالجوا في كتبهم الكلام على جميع المسائل المتعلقة بالسكان والمواصلات والحياة العامة في صورها السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

وفي خلال تحضيره لأطروحته لم يتوقف دي خويه عن تحضير طبعات لمصنفات أخرى ، ولكن قبل ظهورها قام برحلة إلى إنجلترا كانت جمة الفائدة بالنسبة له . فأمضى ثلاثة أشهر بأكسفورد وثلاثة أسابيع بلندن (يونيو-سبتمبر ١٨٦٢) ليقارن بين المخطوطات وينسخ بعضها أو أقساماً منها . وكانت في معظمها تمثل آثاراً تاريخية وجغرافية ، ولكنه نسخ أيضاً بأكسفورد المعجم المعروف «أساس البلاغة» للزمخشري بهدف نشره مع دوزي ، وإن كان هذا لم يتحقق بالتالي لأن ذلك المعجم طبع بالشرق .

وبعد عودته من إنجلترا اتجه بحماس أكثر في تحضير متون مختلفة بغية نشرها في المستقبل ، وكان في معظم الأحوال يشتغل في تحضير أكثر من متن مركزاً اهتمامه في المتن الذي توجد لديه المصادر لتحقيقه ، فإذا ما قابل صعوبة من العسير اجتيازها تركه لبرهة من الزمن منتقلاً إلى متن آخر .

وكان أول أثر جغرافي يحققه دي خويه بعد فراغه من أطروحته هو قسم من مصنف الادريسي ، وكان دوزي يفكر في اقناع بعض المستشرقين للمشاركة في إخراج طبعة لذلك الأثر الكبير تحت إشرافه ، ذلك أنه لم ير النور منه إلى تلك اللحظة سوى القسم من صقلية الذي نشره المستشرق الايطالي اماري . ولم يكن الكتاب معروفاً إلا في ترجمة فرنسية لجوبير لم تكن تبعث على الرضا . وقد كلف دي خويه أثناء زيارته لانجلترا بجمع المادة الموجودة بمكتباتها في سبيل تحضير هذه الطبعة .

غير أن معاوني دوزي انسحبوا من المشروع بحيث اقتصر العمل على دوزي ودي خويه اللذين نشرنا القسم الموكل إليهما مصحوباً بترجمة فرنسية وتعليقات وشرح للألفاظ العويصة وهو القسم الذي خرج تحت عنوان «صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس» مأخوذة من كتاب «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» للشريف

الإدريسي (١٨٦٦) . ولم يقدر لمصنف الإدريسي أن يرى النور بأجمعه إلا بعد أكثر من قرن من ذلك حين تحقق الحلم الذي دأب مخيلة دوزي ومعاونه دي خويه .

بعد هذا اضطلع دي خويه على مدى خمسة وعشرين عاماً (١٨٧٠ - ١٨٩٤) بنشر الأجزاء الثمانية لما يسمى «بمكتبة الجغرافيين العرب» ، وكان يفكر في إضافة جزء تاسع يضم الأثر الجغرافي لابن سعيد ولكنه لم يوفق في هذا . وكما هو معلوم فإن «مكتبة الجغرافيين العرب» تضم آثار أشهر الجغرافيين الذين صنفوا بالعربية في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، اللذين - كما ذكرنا - يعدان بحق ألمع فترة في تاريخ الجغرافيا عند العرب . ولقد بلغ دي خويه حد الكمال في تطبيقه لمنهج تحقيق النصوص في هذه الطبقات ، وقدم لكل جزء - كما هي عادته - بمقدمة يحدّد فيها مكانة كل مصنف .

وتتكون هذه المجموعة من المصنفات الآتية :

- ١ - الجزء الأول : المسالك والممالك للأصطخري - ١٨٧٠ .
- ٢ - الجزء الثاني : المسالك والممالك (أوصورة الأرض) لابن حوقل - ١٨٧٨ .
- ٣ - الجزء الثالث : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي - ١٨٧٧ .
- ٤ - الجزء الرابع : الفهارس ، تفسير المصطلحات ، الإضافات والتصيلحات للأجزاء الثلاثة الأولى - ١٨٧٩ .
- ٥ - الجزء الخامس : كتاب البلدان لابن الفقيه الهمداني - ١٨٨٥ .
- ٦ - الجزء السادس : المسالك والممالك لابن خرداذبه ، وكتاب الخراج لقدامه - ١٨٨٩ .
- ٧ - الجزء السابع : الأعلاق النفيسة لابن رسته ، وكتاب البلدان لليعقوبي - ١٨٩٢ .
- الجزء الثامن : التنبيه والاشراف للمسعودي - ١٨٩٤ .

هذه هي أجزاء هذه المجموعة الثمينة التي طوّق بها دي خويه عنق الاستشراق ، ولنستدرك أنه تم بالتالي كشف مخطوطات أجود وأقدم دفعت إلى إعادة طبع بعض أجزائها . مثال ذلك أن دي خويه نفسه قد أخرج طبعة ثانية أفضل لمصنف المقدسي عام ١٩٠٦ . كما أن المستشرق الهولندي كرامرس أخرج طبعة ثانية أكمل لمصنف ابن حوقل عام ١٩٣٨ - ١٩٣٩ .

وبخلاف هذا أخرج لنادي خويه في عام ١٩٠٧ طبعة جديدة لرحلة ابن جبير الأندلسي التي كان نشرها من قبل المستعرب البريطاني وليم رايت . ولايفوتنا في هذا المقام أن نذكر بأن دي خويه قد دبّج عدداً من المقالات حول مسائل تمس الجغرافيا في الاسلام ، مثل بحثه عن يأجوج ومأجوج والسد ، وأهل الكهف وأسفار السندباد ، والمجرى القديم لنهر جيحون .

وإذ نحن بسبيل الحديث عن دي خويه بوصفه ناشراً للنصوص الجغرافية يجب ألا ننسى ما أسداه من خدمات في نشر المصنفات التاريخية والتي تعدّ في الوقت نفسه ذات أهمية كبيرة بالنسبة للجغرافيا أيضاً . ففي الفترة من (١٨٦٢ - ١٨٦٦) قدّم لنا دي خويه طبعة علمية جيدة لكتاب «فتوح البلدان» للبلاذري الذي يعدّ من المصادر الأساسية في تاريخ القرون الأولى للإسلام ، وهو يعترف في مقدمته للكتاب أن عدم تمكنه في النحو العربي لم يكن من مصلحته ، وقد دفعه هذا من جديد إلى التعمق في النحو مما كان له نتائج طيبة بالنسبة لأعماله التالية في ضبط النصوص وتحقيقها . ومما يشهد له بالتعمق إشرافه على تحضير طبعة جديدة لأفضل أجرومية للغة العربية بأوروبا آنذاك وهي المصنف المشهور لصديقه وليم رايت الذي مات عام (١٨٨٩) .

ولم يوجد كتاب عربي آنذاك كان العلماء من العرب والمستعربين يؤدّون رؤيته في طبعة علمية مثل تاريخ الطبري الذي وصل به مؤلفه إلى عام (٣٠٢) هـ ، (٩١٥ م) . وكان المستشرق الألماني كوسجارتن قد نشر ثلاث قطع منه ، غير أن دي خويه كاتب نولذكه منذ عام (١٨٥٨) بصدد تحضير طبعة كاملة تحت إشراف دوزي تعتمد على المخطوطات المعروفة آنذاك ، ولكن الفكرة لم تذهب بعيداً . وفي عام (١٨٦٢) اكتشف دي خويه باكسفورد جزئين من الطبري لم يكن لأحد علم بهما ، وأفاد بهذا الدوائر العلمية . لذا فقد ظلت الفكرة مستيقظة وحفزت عدداً من العلماء على مداومة البحث عن مخطوطات الكتاب بمختلف مكتبات الشرق والغرب ، وكان ماتم العثور عليه منها قد أثار الأمل منذ عام (١٨٧١) في امكانية جمع مسودة كاملة للكتاب . وابتداءً من عام (١٨٧٢) بذل مجهود جديد في إجراء الاتصالات بالمكتبات في الشرق والغرب التي تحوي فقرات من تاريخ الطبري لنسخها ومقارنتها ، كما تم حصر العلماء والمتخصصين الذين سيوكل إليهم أمر النشر . وكان قطب الرحى في هذا هودي خويه ، وبمهارته في التنظيم وصبره تمكن من أن يخرج الفكرة من عالم القول إلى عالم الفعل ودفع بالقسم الأول من تاريخ الطبري إلى المطبعة عام (١٨٧٩) ونجح بالوصول بذلك السفر الضخم إلى بر السلامة في عام (١٩٠١) ، مجتازاً جميع العوائق التي اعترضت طريقه . وهو يفصل قصة هذا في المقدمة الطويلة لهذه الطبعة مبيناً دور كل واحد من العلماء ومسدياً الشكر لجميع من ساهموا في إخراجها .

غير أنه من المتفق عليه أن المهمة ماكانت لتنجح لولا دي خويه ، الذي فوق ذلك قد اضطلع شخصياً بتحضير القسم الأكبر من المتن كما راجع وحسّن بطرق عديدة مجهود العلماء الآخرين ، وأخذ على عاتقه مهمة تدوين المقدمة ومعجم الألفاظ الصعبة وإلى حد كبير الفهارس أيضاً ، كذلك نشر دي خويه بمفرده وبغنايته المعتادة تكملة تاريخ الطبري لعريب القرطبي . وقد قال المستشرق الهولندي فنسنك في هذا الصدد : « لا يستطيع شخص أن ينكر أن هذا العمل إنما يكمل هامة الدراسات العربية في القرن

التاسع عشر » ، ليس ذلك فحسب بل إن الكثيرين يقرّون بأنه أكبر عمل في مجال النشر اضطلع به المستشرقون على الإطلاق .

وإذ نختتم القول عن هذا المستعرب الكبير ومجهوده الضخم في نشر النصوص العربية علينا أن نشير إلى ما تركه من أثر على معاصريه الذين امتدحوا أخلاقه الطيبة وشمائله الحلوة وإنكاره للذات . وقد قال عنه المستشرق الهولندي سنوك هرخرونيه «إنه لم يتألق ولم يسترع الانتباه ولكن محياه كان يشرق بنور لطيف ناصع وحرارة نبيلة حبت إلينا الالتفاف حوله» . كذلك حفظ لنا ذكره أديب مصري هو أمين فكري الذي دوّن كتاباً عن زيارته لأوروبا بعنوان «إرشاد الألبا إلى محاسن أوروبا» (القاهرة ١٣٠٨ هـ = ١٨٩٢ م) ، حكى فيه كيف لقي دي خويه أمينا وأباه ورجلين من الأزهر في لندن «لقاء الأصدقاء القدماء» .

* * *

(ج) إغناطيوس كراتشكوفسكي (١٨٨٣ - ١٩٥١)

إغناطيوس يوليانوفتش كراتشكوفسكي أكبر مستعرب أنجبته روسيا ، وأحد كبار المستعربين في تاريخ الاستشراق الأوروبي . وقد عرف عنه حبه للعرب وتقديره للحضارة العربية ومنجزاتها ، زار الأقطار العربية في بداية هذا القرن وعقد صلات وثيقة مع الأدباء والمفكرين العرب . وسعت معرفته جميع نواحي الحضارة الإسلامية ، وقل أن وجد جانب منها لم يجرفه قلمه بالبحث وقام بدور كبير في تعريف مواطنيه بالأدب العربي القديم والحديث معاً ، سواء بالترجمة أو البحث . وأولئك العرب الذين سمعوا باسمه من قبل وبآثاره العلمية كانوا إلى عهد قريب يجهلون اهتمامه بالجغرافيا العربية التي ترك فيها سफراً جليلاً يعد العمدة في دراسة تاريخ الأدب الجغرافي العربي .

ولد كراتشكوفسكي بمدينة ولنا في الرابع من مارس عام ١٨٨٣ ، وفي سن الثانية انتقل مع أسرته إلى تاشكند عاصمة إقليم تركستان حيث عين والده مفتشاً عاماً للمدارس بذلك الإقليم . وكانت أولى اللغات التي تحدث بها هي الأوزبكية لأن حاضنته كانت من أهل تلك البلاد . وقد عاش ثلاثة أعوام هناك فكانت أولى الانطباعات التي رسخت في ذهنه عن البيئة الشرقية ، وقد ولد هذا في قلبه الانجذاب نحو الشرق والرغبة في التعرف على حضارته التي اختلفت اختلافاً كلياً عما عهده بالتالي في بيئته الروسية . ولما عادت الأسرة إلى ولنا التحق الصبي بمدرستها ودرس فيها من عام ١٨٩٣ إلى عام ١٩٠١ حيث ظهر منه ميل واضح نحو اللغات الكلاسيكية خاصة ملحمتي هوميروالدراما اليونانية . وفي سن السادسة عشرة اكتشف بمحض الصدفة بمكتبة المدرسة نسخة من

كتاب المستشرق الفرنسي المشهور دي ساسي في دراسة العربية فأخذ يتصفحه وبدأ في دراسة العربية بمفرده من ذلك الكتاب . فلما أتم دراسته الثانوية اختار الدراسات الشرقية موضوعاً لدراسته الجامعية .

وفي الفترة من ١٩٠١ الى ١٩٠٥ كان كراتشكوفسكي طالباً بجامعة بطرسبرغ حيث تفرغ لدراسة اللغات العربية والفارسية والتركية والتتارية والعبرية والحبشية . وكان أساتذته من ألمع الشخصيات في حلبة الاستشراق الروسي مثل روزن وكوفتسف وبارتولد . وقد كان لهذا الأخير وهو المؤرخ الشهير أثر كبير عليه مما جعله يختار دراسته النهائية «خلافة المهدي العباسي وفقاً للمصادر العربية» .

وقد استمر لعامين بعد ذلك بالجامعة ليتخصص في العربية وآدابها تحت إشراف المستعرب الروسي الكبير البارون فكتور روزن الذي ارتبط به رباطاً عاطفياً وثيقاً حين وفاته . وفي عام ١٩٠٧ اجتاز كراتشكوفسكي بنجاح امتحان التخصص في العربية وآدابها ، فتقرر إرساله لمدة عامين إلى الشرق العربي . وفي صيف عام ١٩٠٨ وصل كراتشكوفسكي إلى بيروت وهناك شرع يدرس اللغة العربية الحديثة خاصة لغة الصحف ، كما تعمق في دراسة الدارجة . وبيروت استمع الى محاضرات بكلية القديس جوزيف ، كما تعرف بالأب لويس شيخو اليسوعي محرر «المشرق» وأيضاً بالأديب الكبير أمين الريحاني وترجم بعض قصائده وقصصه بالتالي إلى اللغة الروسية .

وفي بداية عام ١٩٠٩ زار مصر لمدة شهر فتعرف على آثارها ومتاحفها كذلك زارها مرة أخرى في أواخر ذلك العام نفسه وفي هذه المرة اطلع على المخطوطات بدار الكتب وبمكتبة الأزهر ، كما تعرف بأحمد زكي باشا وجرجي زيدان صاحب «الهلal» والمستشرق الايطالي نالينو الذي كان يحاضر آنذاك بالجامعة المصرية . وارتبط بعري الصداقة مع أحمد باشا تيمور وظل يكاتبه إلى وفاة الأخير . كذلك زار كراتشكوفسكي فلسطين، ومن مدن سوريا زار دمشق وحلب وحمص وحماة كما زار طرابلس وبلبنان ، وبدمشق زار إدارة تحرير «القبس» وارتبط بعري الصداقة مع محمد كرد علي .

هذا ولقد أفادته إقامته هذه بالشرق العربي فائدة كبيرة ، فتفهم الحضارة العربية أكثر من ذي قبل ، كما تعرف على الأدب العربي الحديث وهو في بداية انتعاشته الجديدة ، كذلك اطلع على مجموعات المخطوطات الكبرى هناك .

وعند عودته الى روسيا في صيف ١٩١٠ تم تعيينه محاضراً بالجامعة وحافظاً للمجموعة الشرقية بمكتبتها . وفي عام ١٩١٤ زار جامعات ليزج وهاله بألمانيا وجامعة ليدن بهولندا لفحص مخطوطاتها الشرقية . وعند عودته نشر اطروحاته عن الشاعر أبي الفرج الوأواء الدمشقي . وفي عام ١٩١٧ أصبح استاذاً للغة العربية بكلية الآداب

الشرقية بجامعة ليننجراد ، ولم يَجُلْ عام ١٩٢١ حتى كان المستعرب الأول بتلك المدينة ، وظل يحقق ويبحث وينشر أبحاثه العديدة إلى اندلاع نيران الحرب العالمية الثانية . وكان يعمل بمعهد الدراسات الشرقية والمتحف الآسيوي وينظم البرامج الدراسية ويُعدّ الباحثين الشباب في مجال الدراسات العربية . وفي عام ١٩٢١ تم انتخابه عضواً بأكاديمية العلوم السوفيتية بقسم التاريخ واللغات ، كذلك تمّ انتخابه عضواً بالمجمع العلمي العربي بدمشق وبمجمع اللغة العربية بالقاهرة . وكان كراتشكوفسكي عضواً بالجمعيات الاستشرافية الفرنسية والبريطانية والألمانية .

وخلال حصار الألمان لمدينة ليننجراد أثناء الحرب العالمية الثانية كان كراتشكوفسكي قدوة للمواطنين وظل يعمل بنشاط للحفاظ على مجموعات الجامعة وأكاديمية العلوم والمعاهد العلمية ، على الرغم من قصف المدينة المستمر واشتداد البرد والجوع . وفي عام ١٩٤٢ تم إجلاؤه إلى منطقة موسكو ، وعاد بعد أن وضعت الحرب أوزارها إلى مدينته ليننجراد حيث غمرته فرحة شديدة عندما وجد مكتبته وأوراقه في حالة جيدة لم يمسها ضرر ، وقد ظل كراتشكوفسكي مداوماً لنشاطه العلمي حتى وافاه الأجل فجأة في ٢٤ يناير ١٩٥١ ، ففقد الاتحاد السوفيتي واحداً من كبار علمائه ، كما فقد عالم الاستعراب شيخاً من شيوخه الكبار . وكان كراتشكوفسكي شخصاً واسع الاطلاع غزير المعرفة قيل إنه كان يعرف مايقرب من خمس وعشرين لغة ولهجة مختلفة .

وبطبيعة الحال فليس هنا مجال التحدث عن آثاره العديدة التي قارب عددها الخمسمائة ، من كتاب ورسالة ومقالة ونقد ، ويمكن إعطاء فكرة موجزة عن ذلك في النقاط الآتية :

- ١ - في مجال الحضارة العربية عامة - ترجمة القرآن إلى الروسية (ظهرت بعد وفاته) ، الحضارة العربية بالأندلس ، دراسات عن الشعر الأندلسي الخ .
- ٢ - في مجال الأدب العربي عامة - الوأواء الدمشقي ، رسالة الملائكة لأبي العلاء المعري ، شعر أبي العلاء ، الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري ، ترجمة كتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ إلى الروسية ، كشف مخطوطة كتاب المنازل والديار لأسامة بن منقذ .. الخ .
- ٣ - في مجال الأدب العربي الحديث - القصة التاريخية في الأدب العربي المعاصر نشأة الأدب العربي الحديث وتطوره ، ترجمة المرأة الحديثة لقاسم أمين ، ترجمة طه حسين ، ترجمة ميخائيل نعيمة ، ترجمة أمين الريحاني ، أدباء المهجر ، حياة سليمان البستاني .. الخ .

٤ - في مجال أدب النصارى العرب - الخمر في شعر الأخطل ، تاريخ اغابيوس المنبجي ، ترجمة الكتاب المقدس أيام الخليفة المأمون .. الخ .

٥ - المسلمون بروسيا - الأدب العربي بالقوقاز الشمالية الخ .

٦ - تاريخ الاستعرا بروسيا - ككوفتسف ، بارتولد ، تاريخ الاستعرا بروسيا والاتحاد السوفيتي ، مع المخطوطات العربية الخ .

أما بصدد الحديث عن مصنفه الكبير «تاريخ الأدب الجغرافي العربي» ، فنبدأ القول إن هذا المصنف ظهر في عام (١٩٥٧) أي بعد مرور أكثر من ستة أعوام على وفاة مؤلفه . ثم ظهرت ترجمته العربية في قسمين في عامي (١٩٦٣ و ١٩٦٥) فعرفت الدوائر العلمية خارج الاتحاد السوفيتي بهذا السفر الهام . وواقع الأمر أن قليلا من الناس كان على علم باهتمام المستعرب الروسي الكبير بدراسة الجغرافيا عند العرب . وقد فعل ناقل الكتاب إلى العربية خيراً عندما نبّه جمهرة القراء إلى هذا ، وذلك بقوله في مقدمة ترجمته للكتاب «شغل الاهتمام بالجغرافيا العربية مكانة مرموقة في النشاط العلمي لكراتشكوفسكي ، خاصة في العشرين عاماً الأخيرة من حياته . وقد اهتم كراتشكوفسكي بالجغرافيا عامة منذ سنى حياته العلمية الأولى فانتخب عضواً في الجمعية الجغرافية الروسية منذ عام (١٩٠٩) ، وأصبح نائباً لرئيسها في عام (١٩٣٩) واستمر يشغل هذا المنصب إلى عام (١٩٤٥) . هذا الاهتمام بالجغرافيا إلى جانب معرفته العميقة بالأدب العربي وبالحضارة الإسلامية جعلت منه أنسب شخص للقيام بذلك العمل الجبار ، وهو كتابه تاريخ علم الجغرافيا في الاسلام .

بدأ كراتشكوفسكي اهتمامه بدراسة الأدب الجغرافي العربي منذ سنى عمله الأولى بالجامعة ، فنبحصره يحاضر طلبته منذ ذلك الحين في «نظرة عامة إلى الأدب الجغرافي العربي مع مطالعة نصوص مختارة منه» و «أدب التاريخ والجغرافيا عند العرب» . وبخلاف هذا ظهر له عدد من الأبحاث والمقالات التي تمس فترات مختلفة في تطور الجغرافيا في الاسلام ، نذكر من بينها «بداية الجغرافيا الرياضية عند العرب» و «الجغرافيون العرب للمدرسة اليونانية» و «رحلة مكاريوس الانطاكي إلى روسيا» الخ . وهكذا بالتدريج عن تلك المحاضرات انبعث وترعرع كتابه على مدى نيف وأربعين عاماً ، كان يتعهده خلالها بالزيادة ويتناوله بيد التعديل معتمداً في ذلك على ما يجد من مواد واكتشافات طالما قام هو بنفسه بدور فعال في إمطة اللثام عنها ، مثل اكتشافه ثلاث أراجيز بحرية لأحمد بن ماجد .

وقد استغرق تدوين الكتاب الفترة بين عامي (١٩٣٨ و ١٩٤٥) ، مع بعض التوقف أثناء الحرب . ويبدو جلياً من مقدمة المؤلف لكتابه وهي التي حررها عقب تدوينه للفصل

الثالث والعشرين الذي يؤرخ للأدب الجغرافي العربي في القرن السابع عشر الميلادي ، أنه كان يودّ متابعة تاريخه للأدب الجغرافي العربي إلى أيامنا هذه . إلا أنه لم يظهر في الواقع بعد المقدمة سوى فصل واحد هو الفصل الرابع والعشرون الذي يعالج الكلام على القرن الثامن عشر في حين كانت فكرة المؤلف الأساسية هي أن يضيف إلى ذلك فصلين أو ثلاثة يسوق فيها الكلام على العصر الحديث ، ولكن الأقدار لم تفسح له في الأجل . وعند وفاته ترك مصنفه في نسختين إحداهما بخط يده والأخرى صورة طبق الأصل منها منقولة بالآلة الكاتبة . وقد تناول المؤلف النسخة الثانية أي المطبوعة بالآلة الكاتبة بيد التصحيح وأجرى قلمه في حالات معينة باضافات وتعديلات تتعلق في الغالب بالمراجع . وسوى هذا تم العثور أيضاً على مجموعة البطاقات المختصة بالكتاب وهي تحتوي على ثبوت المراجع التي استعان بها في بحثه . كل هذا مكن العلماء السوفييت من زملاء المستعرب الكبير وتلامذته من إخراج الكتاب في طبعة قشبية ، مكوناً الجزء الرابع من «منتخبات آثار الأكاديمي أ . ي . كراتشكوفسكي» التي ظهرت في ستة أجزاء في الفترة بين عامي (١٩٥٥ و ١٩٦٠) .

ومن قبل حظي الأدب الجغرافي العربي بين المستشرقين الأوروبيين بدراسات عامة وأبحاث خاصة ليست بالقليلة ، ابتداء من المصنف المعروف للمستشرق الفرنسي رينو . وفي خلال النصف الأول من القرن العشرين نما المجهود بشكل ملحوظ بفضل الأبحاث الممتازة لـناليو وبارتولد ومينورسكي وكرامرس ورسكا وفيران وغيرهم . غير أن وضع مؤلف تركيبي عام يجمع شتات المادة بصورة علمية مترابطة لم يتهياً إلا لـكراتشكوفسكي الذي سد بهذا النقص في ذلك الميدان وخلد اسمه بذلك المصنف الكبير . ويجب ألا يدهشنا هذا في شيء فإن المستشرقين الروس عهد فيهم الاهتمام بالجغرافيا ، أضف إلى هذا أن علم الجغرافيا الحديث قد لقي انتعاشاً كبيراً في روسيا القيصرية خاصة في القرن التاسع عشر وترك لنا أسماء لامعة في هذا الميدان .

ويؤكد كراتشكوفسكي أكثر من مرة خلال مصنفه هذا وفي مقدمته له أن المنهج الذي اتبعه هو المنهج الفيلولوجي وأنه ليس من غرضه كتابة تاريخ علم الجغرافيا أو تاريخ الاستكشافات الجغرافية عند العرب . وعلى الرغم من ذلك فقد تطرّق المؤلف مراراً إلى الكلام عن تاريخ الجغرافيا العلمية والاستكشافات الجغرافية العربية فقدّم لنا لوحة رائعة لهذا الفرع من العلوم عند العرب وبين دورهم الكبير في تطوير علم الجغرافيا العام . ويبدو هذا واضحاً عند كلامه على شخصيات مثل الخوارزمي وألوغ بيك (الفصل الثالث) والبيروني (الفصل التاسع) وأحمد بن ماجد (الفصل العشرين) وغيرهم .

ويقدم لنا المؤلف عرضاً منظماً للأدب الجغرافي ابتداء من التصورات الجغرافية الأولى التي نلتقي بها في أقدم آثار الشعر الجاهلي ، ثم يتتبع ميلاد الجغرافيا الرياضية عند العرب موضحاً علاقتها بالعلم اليوناني والهندي . يلي هذا فحص مفصّل لميلاد بقية فروع الجغرافيا الأخرى مثل الجغرافيا الوصفية والرحلات والجغرافيا الملاحية والجغرافيا العامة والجغرافيا الإقليمية الخ . مع ذكر مراكزها ومدارسها واتجاهاتها وأنماطها المختلفة .

وهو في خلال ذلك يترجم لمعظم الشخصيات الكبيرة وأصحاب الأصالة في هذا الميدان ويوضح الروابط والمؤثرات التي تركت طابعها عليهم . ونتيجة لتحليله الدقيق لعدد هائل من المصنفات يربو على الستين فقد استطاع كراتشكوفسكي أن يحدد درجة الثقة التي تتمتع بها مادتهم ومدى أهمية تلك المادة كمصدر لدراسة الجغرافيا التاريخية للأقطار التي تتحدث عنها . ويحتوي الكتاب الى جانب هذا على ثبوت بالمراجع يكاد يستغرق جميع المادة المتعلقة بالموضوع ابتداء من العصور الوسيطة إلى أيامنا هذه ، مع تقدير نقدي للمتون التي نشرت والأبحاث العلمية التي عملت حولها . وينطبق هذا القول أيضاً على الفصلين التاسع عشر والحادي والعشرين المفردين للأدب الجغرافي الفارسي والتركي الذي يعالجه المؤلف بالقدر الذي يتلاءم مع ارتباطه بالأدب العربي .

وهكذا ، فان هذا المصنف الكبير الذي وضعه كراتشكوفسكي قرب نهاية نشاطه العلمي ليقف فريداً في ميدان الاستعراب العلمي لما يتصف به من سعة المادة سواء فيما يتعلق بالمصادر الأولى أو الأبحاث التي عملت حولها . وقد كان ظهوره حافزاً لمدأومة الجهد في دراسة نقاط مختلفة تمس منجزات العرب في ميدان الجغرافيا . وكما قال الدكتور طه حسين في حديث له إنه من النادر الالتقاء بمصنف ضخم مثل مصنف كراتشكوفسكي يعالج فرعاً من فروع الأدب العربي بمثل ذلك التفصيل والإلمام بأطراف الموضوع ، هذا إلى جانب المهارة في العرض وطول النفس في كتاب يبلغ الألف صفحة .

وعميد الأدب العربي محق فيما قاله . وقليل من العرب المحدثين يعلم أن الدكتور طه حسين كان يفكر في جعل الأدب الجغرافي موضوعاً لأطروحته بالسربون ، ولكن حال دون ذلك عوائق شخصية فآثر أن يكتب عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية . كذلك فإن إعجابه بكراتشكوفسكي يرجع الى عهد سابق وذلك لافتتانهما الاثنان بشخصية أبي العلاء المعري ، وأيضاً لأن أبا الاستعراب الروسي الحديث نقل كتاب «الأيام» الى الروسية .

وكان لنقل كتاب كراتشكوفسكي الى العربية في أوائل الستينات صدى كبير بين الدوائر العلمية وأثروا ضح في تطوير الفكر الجغرافي بالأقطار العربية في العشرين عاماً

الأخيرة وتوجيهه الى الاهتمام بتراث الأجداد في ذلك الميدان . ومن المعلوم أن تدريس الجغرافيا في العالم العربي الحديث في الفترة بين الحربين العالميتين أدخله أساتذة الجامعة المصرية ممن تتلمذوا على الغرب ، مثل الأساتذة مصطفى عامر ومحمد عوض محمد وسليمان حزين وعباس عمار وغيرهم . وعلى الرغم من اعترافنا لهم بما أسدوه من خدمات في سبيل تعريب المصطلحات الجغرافية وإدخال منهج البحث الجغرافي الحديث إلى العالم العربي ، إلا أنهم لم يهتموا كثيراً (باستثناء سليمان حزين) بالتعرف على الأدب الجغرافي العربي وتعريف تلامذتهم به . غير أننا نبصر في الأعوام الأخيرة اهتماماً واضحاً بينهم بالأدب الجغرافي العربي ونشر تراثه . ولعل الفضل يرجع في هذا إلى كشفهم لمصنف كراتشكوفسكي ، حتى قال عالم عربي معاصر : «كلنا عيال على كراتشكوفسكي» .

وبعد ، فبما ان الكتاب قد نال رواجاً منقطع النظير بين القراء في العالم العربي وأصبح في متناول أيديهم في ترجمة سلسة - قال جغرافي عراقي بصدها : «إنها توشك أن تكون تأليفاً» - فليس ثمة حاجة لتحليله بالتفصيل في هذه العجالة . ولايسعنا في خاتمة كلامنا عن كراتشكوفسكي إلا أن نعرب عن أملنا في أن يتابع علماء الجغرافيا العرب أبحاثهم في ما خلفه الأجداد من تراث علمي ، وأن يكون ظهور ترجمته العربية حافظاً لغيرهم ليعالجوا تاريخ الفروع الأخرى من الأدب العربي .

* * *

(د) اندريه ميكيل (ولد عام ١٩٢٩)

المستعرب الفرنسي المعاصر اندريه ميكيل الذي يشغل حالياً كرسي اللغة **يعد** والأدب العربي بالكوليج دي فرانس (منذ عام ١٩٧٦) من كبار المستعربين الأوروبيين ، وإلى جانب هذا اكتسب الشهرة بفرنسا كأديب . وتكاد سمعته في عالم الاستشراق تتركز في مصنفه الضخم «الجغرافيا البشرية للعالم الاسلامي الى منتصف القرن الحادي عشر» الذي خرج في ثلاثة أجزاء في الفترة بين (١٩٦٧ و ١٩٨٠) .

وميكيل غير مجهول في العالم العربي منذ عمله بالمعهد الفرنسي بدمشق في عامي (١٩٥٣ و ١٩٥٤) . كما عاش في القاهرة عامي (١٩٦١ و ١٩٦٢) رئيساً للبعثة الثقافية الفرنسية بالجمهورية العربية المتحدة . وبعد عودته إلى فرنسا عين استاذاً بجامعة ايكس بجنوبي فرنسا ، ثم استاذاً بالسوربون منذ عام ١٩٦٨ ، إلى انتخابه استاذاً بالكوليج دي فرانس حيث لايزال يتابع نشاطه في مجال الدراسات العربية والاسلامية .

وقد بدأ اهتمامه بالأدب الجغرافي العربي منذ ترجمته الجزئية لمصنف المقدسي . أما مصنفه الكبير «الجغرافيا البشرية للعالم الاسلامي» فيمثل محاولة جادة لوصف

العالم الاسلامي وفقاً للمادة التي خلفها لنا الجغرافيون العرب ، مع عرض لأهم آثارهم في هذا الميدان . أما الجزء الأول الذي ظهر في عام ١٩٦٧ فيحمل تحت العنوان العام الذي ذكرناه عنواناً أصغر هو «الجغرافيا والجغرافيا البشرية في الأدب العربي منذ البداية الى عام ١٠٥٠ م» . وبهذا يمثل محاولة لعرض تاريخ الأنماط المختلفة للأدب الجغرافي ممثلاً في أنشط شخصياته . ويضم الكتاب أربعمئة وعشرين صفحة ، مضافاً إليها ما يقرب من خمسين صفحة في البداية تضم المقدمة وثبتاً مفصلاً بأسماء الجغرافيين العرب ومصنفاتهم . وأما الصفحات الأخيرة من الكتاب فتشمل فهرس مفصلة لأسماء المواضع وأسماء الأعلام والمصطلحات الأجنبية .

ويقع هذا الجزء في تسعة فصول مضافاً إليها خاتمة وثلاثة ملاحق . أما الفصل الأول فيعالج الكلام على مصادر الجغرافيا العربية ويقارن بين العلوم الاسلامية التقليدية والعلوم الدخيلة . وهو يهدف في هذا الفصل لإعطاء فكرة عن علم الجغرافيا وأقسامها لدى العرب .

ويعالج الفصل الثاني الكلام على الجغرافيا في القرن الثالث الهجري بوصفها فرعاً من الأدب ، وهنا يركز المؤلف القول على الجاحظ وابن قتيبة لأنهما يمثلان مدرستين مختلفتين . وهو يقدم لنا تحليلاً جيداً لآثار الجاحظ التي تمس الجغرافيا مثل رسالة «التربيع والتدوير» وكتاب «الحيوان» .

وموضوع الفصل الثالث هو «صورة الأرض» أي محاولة المسلمين لتصوير الكرة الأرضية ، بما يرتبط بذلك من نشأة فن الكارتوغرافيا (رسم الخارطات) لديهم وتطوره بالتالي . كذلك يعالج في هذا الفصل الكلام عن ظهور الأدب الاداري ودور التجارة في تنمية المعارف الجغرافية . أما الشخصيات التي يتحدث عنها فهم عمال الدولة مثل ابن خرداذبة والبيهاني واليعقوبي .

وفي الفصل الرابع يتحدث عن نمو التجارة مع أقطار الشرق ، فيذكر كتاب وصف الصين ورسالة السيرافي وعجائب الهند ، كما يذكر أيضاً الرحالة الذين ضربوا في أصقاع آسيا الداخلية مثل أبي دلف . ولا يفوته في هذا المجال الكلام على الرحلات الواقعية والرحلات الخيالية . أما الفصل الخامس فيفرده لابن الفقيه الهمداني مع تحليل دقيق لمادة مصنفة . وفي الفصل السادس يتحدث عن المؤلفين الموسوعيين أي أولئك الذين لا تمثل الجغرافيا سوى فرع من العلوم التي تناولوها بالتأليف ، مثل ابن رسته والمسعودي وإخوان الصفا . غير أن العلماء بالمعنى الدقيق مثل الخوارزمي والبيروني لا يظفرون منه إلا بصفحات معدودة ، هذا بينما عالج كراتشكوفسكي الكلام على البيروني بالتفصيل وحلل مصنفاته العديدة وبين مكانته الكبرى في تاريخ العلم العالمي .

وفي الفصل السابع يتحدث عن المصنفات الخاصة والمعاجم الجغرافية مقدماً تحليلاً سريعاً لأنماط الأدب العربي المختلفة . ثم يتكلم عن الهمداني ووصفه لجزيرة العرب ، كما يتحدث عن الأدب الجغرافي بالأندلس والمغرب ، وفي الفصل الثامن يتحدث عما يصفه بأنه ظهور الجغرافيا حقاً في نمط «المسالك والممالك» ، أي دراسة الكرة الأرضية ككل بجميع أقطارها وسكانها . وهنا يعالج الكلام على كبار الجغرافيين الذين تركوا لنا مصنفات بهذا العنوان مثل الاصطخري وابن حوقل والمهلبى والمقدسي ، واضعاً المقدسي في قمة ما بلغه نمط «المسالك والممالك» .

والفصل التاسع مفرد للكلام عن دور التجارة في توسيع المعارف الجغرافية ، كما يتحدث فيه عن الجغرافيا الاقتصادية ، ثم الجغرافيا السياسية ، بل وعن صلة الجغرافيا بالمجتمع والدين . وهذا الفصل من أقيم فصول الجزء الأول وأكثرها أصالة ، ويليه خاتمة قصيرة في صفحتين وثلاثة ملاحق الأول منها يعقد فيه مقارنة دقيقة بين متني الاصطخري وابن حوقل ، والثاني يحتوي تحليلاً لجداول قرطبة ، أما الملحق الثالث فهو تحليل للأدب الجغرافي باللغة الفارسية حيث يغتنم المؤلف الفرصة للكلام على كتاب «حدود العالم» المجهول المؤلف . وهذا الملحق لا يمكن مقارنته بذلك الفصل الجيد الذي أفرده كراتشكوفسكي للأدب الجغرافي الفارسي في مصنفه آنف الذكر .

وفي عام (١٩٧٥) خرج الجزء الثاني من مصنف ميكيل يحمل عنواناً خاصاً تحت عنوانه العام وهو «الجغرافيا العربية وتصورها للعالم : الأرض والأقطار الأجنبية» . ويتكون هذا الجزء من سبع مائة وخمس صفحات ، تحتوي المائة والخمسون الأخيرة منها على فهرس مفصلة ، كما يحتوي هذا الجزء على مقدمة إضافية بعنوان «كيف يجب أن يُقرأ الأدب الجغرافي العربي للقرون الوسيطة ؟» كان المؤلف قد نشرها عام (١٩٧٢) على هيئة مقال في دورية فرنسية تعنى بدراسة حضارة القرون الوسيطة .

ويتضمن الكتاب أحد عشر فصلاً يعالج الأول منها الكلام عن الأرض كوحدة طبيعية كما تصورها الجغرافيون العرب . أما الفصل الذي يليه فيعالج الكلام على تقسيم الأرض إلى أقاليم سبعة وهو ذلك التقسيم الذي أخذه العرب عن اليونان ، ثم تقسيمها إلى ممالك على عادة العرب .

ويتكون صلب الجزء الثاني من تحليل لمعارف العرب عن العالم الخارجي أي الذي يقع خارج دار الاسلام . فيبدأ بالشرق الأقصى مفرداً له الفصل الثالث . وبعد أن يتحدث عن رحلات العرب إلى الصين والهند يقدم خلاصة لمعارف العرب عن هذين القطرين الكبيرين . وهو يعطي فكرة جيدة عن خبرة العرب بالقارة الآسيوية وشعوبها وثروتها المعدنية وحيوانها ونباتها ، ومعرفتهم العميقة بالأوضاع السياسية والاجتماعية والعادات والتقاليد والديانات .

والفصل الرابع من هذا الجزء مكرس لأفريقيا . ومن المعلوم جيداً أن تلك القارات الغامضة قد سحرت العرب كما سحرت من قبل اليونان والرومان ، وكانت مصدراً لسلع التجارة القيّمة كالذهب والعاج والأبنوس والرقيق . ويبدأ كلامه عن معرفة العرب بالنيل وتصورهم لمنابعه ، ثم ينتقل إلى الكلام على سكان القارة وفقاً للمادة التي خلفها لنا العرب . بعد هذا يفصل القول عن أفريقيا الغربية وقبائلها وولوج الاسلام إليها . ثم ينتقل إلى تحليل معلوماتهم عن بلاد النوبة وبلاد البجا وعلاقتها بالجزيرة العربية . يلي هذا الكلام على ساحل افريقيا الشرقي أو بلاد الزنج كما دعاه العرب . وهذا الفصل من الكتاب على وجه العموم فصل حافل بالمعلومات ويلقي ضوءاً واضحاً على معرفة العرب الواسعة بالقارة الأفريقية التي استمرت العمدة في معرفة بقية الشعوب بها حين كشف الأوروبيين لداخل القارة في القرن التاسع عشر .

ويتحدث المؤلف في الفصل الخامس عن ماديّاه «المساحات الشاسعة الاورالية - الالتائية» ، وهو يعني بذلك مناطق آسيا الوسطى الغربية التي تمتد من جبال التاي شرقاً إلى جبال الأورال غرباً ، والتي قطنها الأقوام من الترك والمغول ، وهو يقدم لنا في هذا الفصل معلومات العرب عن اترك آسيا الوسطى الذين انضوا فيما بعد تحت لواء الاسلام وقاموا بذلك الدور الهام في تاريخه ، وعلى الرغم من أن عدداً من كبار المستشرقين قد عرض لنا تاريخ آسيا الوسطى عرضاً جيداً نذكر من بينهم بارتولد وبليو ومينورسكي واشبولر الخ ، إلا أن عرض ميكيل في هذا الفصل لا يخلو من طرافة وفائدة بالنسبة للقارئ العام ، أضف إلى هذا أنه مزود بخارطات جيدة تبين توزيع القبائل التركية في القرون الوسيطة .

وفي الفصل السادس يحلل المؤلف مادة المؤلفين العرب عن أوروبا الشرقية وسكانها من البلغار والخزرو والصقالبة وغيرهم . وهو يتحدث أيضاً عن رحالتهم الذين زاروا تلك الأصقاع ، كما يبين بالتفصيل معرفتهم الدقيقة بمنطقة القوقاز وشعوبها العديدة . ولعل ما قلناه بصدد الفصل السابق لهذا يصدق بحذافيه على هذا الفصل أيضاً ، وهو أنه على الرغم من أن هذه المادة قد درست دراسة جيدة على يد المستشرقين الروس والبولنديين وغيرهم إلا أن عرضه لها في هذا الفصل لا يخلو من فائدة بالنسبة للقارئ العام .

وفي الفصل السابع يتحدث عن معرفة العرب بأوروبا الغربية ، على حين يفرد الفصل الثامن للكلام على معرفتهم بالدولة البيزنطية . أما الفصل التاسع فيعالج فيه الكلام على حكايات المسلمين بصدد البلاد الأسطورية مثل بلاد يأجوج ومأجوج وجزائر واق الواق ، على حين يتحدث في الفصل العاشر عن المستعمرات الاسلامية ، وعلى الأصح الجاليات الاسلامية في الأقطار الأجنبية . ويختتم هذا الجزء بالفصل الحادي

عشر الذي يعالج فيه الكلام بصورة عامة عن «مملكة الاسلام» وحدودها ، وعن مفهوم لفظ «مملكة» هذا .

أما المجلد الثالث من هذا المصنف فقد ظهر عام ١٩٨٠ بعنوان صغير تحت العنوان العام هو «البنية الطبيعية» ويقع في خمسمائة وثلاث وأربعين صفحة تضم الخمسون الأخيرة منها الفهارس . وبما أنه أفرد الجزء الثاني بأجمعه لمعرفة المسلمين بالعالم الخارجي ، فقد قصر الجزء الثالث على الكلام عن معرفة المسلمين ببلادهم . ويشمل هذا الجزء ستة فصول تعالج الكلام عن عالم الاسلام من وجهة نظر الجغرافيا الطبيعية ، فالفصل الأول يعالج الكلام عن الأرض بتضاريسها وجبالها وسهولها وصحاريها . أما الفصل الثاني فيفرد للكلام عن الماء ، يريد بذلك الماء العذب ، حيث يرد الكلام على الانهار المعروفة في العالم كالنيل . هذا بينما يفرد الفصل الثالث للكلام عن البحار والبحيرات . وفي الفصل الرابع يتحدث عن الهواء ، أي معرفة العرب لما يعرف اليوم بعلم المناخ .

وفي الفصلين الخامس والسادس يتحدث عن معرفة العرب بالعالمين الحيواني والنباتي ومناطق توزيعها . ويرد في الفصل عن الحيوان ذكر لقصصهم بصدد الحيوانات الأسطورية . كذلك يتميز الفصل عن النبات بطوله وتفصيله ، ففيه يرد الكلام عن النباتات الغذائية والأزهار الخ ، ثم عن أشجار الأخشاب ، وأخيراً العنبر والمرجان ، وهذا الجزء الثالث مزود في آخره بخارطتين كبيرتين للعالم الإسلامي تبينان أقطاره ومدنه في العصور الوسيطة .

وبعد فإن هذا لا يمثل سوى عرض سريع لمادة هذا المصنف الكبير الذي ليس بالاستطاعة ايفاءه حقه في هذه العجالة . ولم يبق إلا أن نتمنى أن يرى النور في ترجمة عربية حتى يصبح في متناول دوائر أوسع من القراء العرب . وقد ترامى إلى سمع كاتب هذه السطور أن بعض الدوائر العلمية بدولة عربية قد دخلت في اتصال مع عالم عربي ليضطلع بهذه المهمة . وكلنا أمل في أن يتحقق هذا المشروع حتى يجد هذا الكتاب طريقه إلى جميع المشتغلين بعلم الجغرافيا في العالم العربي .

وعلى الرغم من أن مصنفي كراتشكوفسكي وميكيل يمثلان أكبر بحثين يمسان الأدب الجغرافي العربي ككل إلا أنهما يختلفان اختلافاً واضحاً في عرضهما ومنهجهما . فالمستشرق الروسي إنما كان يهدف إلى إخراج سفر يؤرخ لفرع من الأدب العربي هو الجغرافيا ، وذلك أسوة بما فعله علماء آخرون مع أنماط الأدب العربي الأخرى مثل التاريخ والفلسفة والنثر والشعر الخ . أما ميكيل فإن هدفه الأساسي هو تحليل المادة الجغرافية التي جمعها العرب وصياغتها في شكل صورة متكاملة للعالم وأقطاره كما

عرفوه آنذاك . ولهذا السبب فإن المصنفين يكمل كل منهما الآخر ، وإن وجب الاعتراف بأن المستعرب الروسي كان أكثر دقة وصرامة في معالجته لموضوعه وأكثر تمسكاً بمنهج البحث العلمي ، على حين تميّز مصنف الفرنسي برشاقة الأسلوب وفن العرض .

الآن وقد بلغنا نهاية المطاف في كلامنا عن المستشرقين والجغرافيا لدى العرب ، لايسعنا إلا أن نعتف بما أسدوه من خدمات في هذا الميدان . وإن حدث وأن التقينا بسوء الفهم بل وسوء النية أحياناً فيما يتعلق بشريعتنا السمحة وفي مجالات أخرى مثل التاريخ والعقيدة ، إلا أنه لم يكن بمستطاعهم إظهار ذلك في مجال الجغرافيا لأن الأخيرة علم وصفي يقرب كثيراً من العلوم الدقيقة . أضف الى هذا أن المستشرقين الذين عالجوا البحث في علم الجغرافيا عُرفوا في غالبيتهم بدمائة الخلق وبحبهم للعرب والحضارة العربية . لهذا فانه من العسير الالتقاء في مصنفاتهم بما يمكن أن يشتم منه ذلك البغض والتحامل الذي انعكس في آثار مستشرقين آخرين في مجالات أخرى من مجالات العلوم الاسلامية والعربية .

صلاح الدين عثمان هاشم

الفصل الحادي عشر

النظام السياسي

بحث في النظام السياسي الإسلامي

ردا على المستشرق الإنجليزي « أنولد »

الدكتور محمد طه بدوي

أستاذ العلوم السياسية بكلية التجارة - جامعة الإسكندرية

بحث في النظام السياسي الاسلامي رداً على المستشرق الانجليزي «ارنولد»

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وبعد ، فهذا ردّ على ماجاء بالفصل الثالث من كتاب «The Caliphate» للمستشرق الانجليزي «Thomas W, Arnold» بشأن «النظرية السياسية (في الاسلام)» . ولقد اخترت هذا الفصل من ذلك الكتاب نظراً لما يتمتع به صاحبه من مكانة بين المستشرقين الانجليز خاصة والغربيين عامة .

والله الموفق

* * *

منهج البحث :

هذا وقبل البدء في تحليل فكرة «أرنولد» عن النظرية السياسية في الاسلام أنبه إلى أنني سألتزم في بحثي هذا بالتعبير الاصطلاحي كلهجة للمعرفة العلمية مخاطباً بذلك المتخصصين دون غيرهم ، وبالتحليل الموضوعي الصرف كمنهج للمعرفة الصادقة في آن واحد .

وعلى مقتضى التزامي هذا بالموضوعية لن أقف في تحليلي للنظام السياسي الاسلامي وفي بنائي لنموذج له عند مجرد البدء من مقدماته الاسلامية الصرفة فحسب ، وإنما سأنهج في بحثي هذا منهج المقارنة، بل ولمزيد من الإمعان في الموضوعية سأحتكم في المقارنة الى المعايير التي يدعي الغربيون أنها دعائم نظمهم السياسية المعاصرة وأنها أمثل ما انتهت إليه ثقافتهم في هذا المقام وأنها من تصوير العقل الأوربي الحديث، ولكي

انتهى بالتحليل الموضوعي إلى إظهاره كيف أن الإسلام قد سبق الفكر الغربي الحديث بأكثر من ألف عام في تصويره لمضامين تلك المعايير بل ولقد جاوزها بكثير . وليس من منهج أقدر على الالتزام بالتحليل الموضوعي من منهج كهذا .

* * *

خطة البحث

إن الأصل في أي نظام سياسي أنه مجموعة من قواعد عمل وما ترتكز إليه هذه القواعد من قيم وفلسفات تأتي جميعاً كحل «للمشكلة السياسية» . ومن هنا فإن تقويماً صادقاً لنظام سياسي ما يتعين أن يتمثل في تقويم قدرته على تقديم الحلول الفعالة لهذه المشكلة . وهكذا فإن موضوعية بحثنا هذا تقتضي البدء بتحديد مضمون المشكلة السياسية ، وحتى نتناول في ضوء هذا المضمون معايير الحل الغربي المعاصر لها متمثلة في المبادئ التي راحت تشكّل دعائم النظم السياسية الغربية المعاصرة والتي تلتقي على نسق واحد هو الديمقراطية السياسية الغربية ، ولكي نرى إلى أي مدى أفلح ذلك النسق في تحقيق الحل الأمثل للمشكلة السياسية .

وحتى إذا ما انتهينا من ذلك انتقلنا إلى بناء «نموذج إسلامي» لما يجب أن يكون عليه النظام السياسي حتى يعتبر إسلامياً حقاً ، وذلك باستنباط فروضه ومفاهيمه من الكتاب والسنة لاستقراء من واقع التاريخ السياسي للمجتمعات الإسلامية فهذا لا يمثل في غالبية تاريخاً للنظام السياسي الإسلامي الحق وإنما تاريخاً للممارسة الفعلية للسلطة السياسية على مقتضى مصالح السلاطين وإن انحرفت عن القيم الإسلامية الحقة . إن البدء من واقع ذلك التاريخ - كما فعل بعض المستشرقين لتصوير النظام السياسي الإسلامي والحكم عليه - أمر فيه مغالطة مقصودة . إن نظاماً سياسياً إسلامياً لا يعدو أن يكون مجموعة من قواعد عمل جاءت إعمالاً لروح الإسلام ولقيمه العليا في مجال التنظيم السياسي للمجتمع الإسلامي ، وليس هو البتة واقع الحكم في مجتمع إسلامي ما ، ذلك بأن العبرة بصدد إسلامية النظام السياسي هي لدى استجابة قواعده للدستور الإسلامي (القرآن والسنة) نصاً وروحاً .

حتى إذا فرغنا من ذلك حاولنا الكشف عن مدى قدرة النسق السياسي الإسلامي الحق على تقديم حل فعال للمشكلة السياسية ، ولكي نضع ذلك الحل بفاعلياته في مواجهة ما انتهت إليه النظم السياسية الغربية المعاصرة في هذا الصدد والتي يحكم المستشرقون من ثنايا مفاهيمها على النظام السياسي الإسلامي ، وفي ثنايا

هذا كله سيكون الرد على تصوير «أرنولد» للنظرية السياسية الإسلامية بموضوعية مطلقة ، فلا يبقى حينئذ إلا أن ننتظر من المتأثرين به - الذين لا يزالون حتى اليوم ، بشكل أو بآخر ، يعتنقون آراءه - تعليقا .

* * *

التحليل

إن صلب المشكلة السياسية ينطلق من أنه ما من إنسان إلا وفيه - وبطبعه - درجة من الرغبة في التسلط على الآخرين ، وإن تولي السلطة بما يتضمنه من احتكار لأدوات العنف يهيئ للتدلي بتلك الرغبة الى التعسف في استعمال السلطة ، بل وإلى الانحراف بها ، ومن هنا تبرز المشكلة السياسية بمضمون قوامه ما الوسائل التي لو اتبعت لحالت دون ذلك التدلي ؟

وفي معنى آخر ، إن «السلطة السياسية» ضرورة اجتماعية ، إنها ضرورة يقتضيها قيام المجتمعات الانسانية وقدرتها على الاستمرار غير أن هذه الضرورة الخيرة قد تجاوز مقتضيات خيريتها بأن تنطلق بما أوتيت من احتكار لأدوات العنف الى الاستبداد المحطم . وهنا تظهر المشكلة السياسية بمضمون قوامه ما الوسائل التي إن اتبعت أوقفت قوة السلطة عند خيريتها . ولقد عرف الفكر الانساني الكثير من المعايير التي اقترحت أو استخدمت كمنطلق لحل هذه المشكلة سنعرض منها هنا لموقف الاسلام في هذا الصدد مقارناً بما انتهى إليه الفكر الغربي الحديث ونظمه السياسية في هذا الشأن .^(١)

لقد تأثر الفكر السياسي الغربي الحديث وما انتهى إليه من أنظمة للحكم إلى حد كبير بكثير من المفاهيم اليونانية القديمة ، فلا يزال عالم الغرب مديناً حتى أيامنا للفكر اليوناني وأغلب الألفاظ الاصطلاحية في شأن الكيان العضوي لسلطة الأمر في المجتمع ، أي من حيث عدد القائمين على السلطة ، لقد انتهى التقسيم اليوناني القديم للحكومات انطلاقاً من عدد القائمين على سلطة الأمر الى التمييز بين حكم الفرد الواحد وحكم القلة وحكم الكثرة ، وعلى أن لحكم الفرد أشكالاً عدة منها : الموناركية «Monarchie» والتي تعني حكم الملك الذي يستند إلى الوراثة أو غيرها مما يخلع على حكمه صفة الشرعية ، ومنها الاستبداد «despotisme» الذي يعني حكم الفرد المستبد الذي يركز في قيامه واستمراره إلى القوة والارهاب ، ومنها أيضاً الديكتاتورية «dictature» والتي تعني تسلط فرد على الحكم في ظروف عارضة وارتباطاً بمهام وقتية . ويتخذ حكم القلة عديداً من الصور كالأرستقراطية «aristocratie» والاوليجارشية «Oligarchie» أي سيطرة

قلة معينة بحكم ما تتمتع به من مكانة غالباً ماتكون وراثية أوبحكم الثراء أو غير ذلك ،
والتيوقراطية «theocratie» والتي تعني سيطرة رجال الكهنوت ، وهكذا ، وتتخذ
سيطرة الكثرة صورتين الديمقراطية «dimocrarie» وتعني سيطرة السواد الأعظم ،
والأنارشية «anarchie» وتعني الفوضوية رفض السواد الأعظم الامتثال لأي نظام ما ،
وفي هاتين الصورتين تفوح رائحة الغوغائية أي ترك الشؤون العامة للغوغاء الذين
لا يعلمون .

وكان هذا المعيار العددي في شأن تقسيم الحكومات يبدو للعقل اليوناني أنه أقدر
الوسائل على حل المشكلة السياسية وذلك ارتباطاً بالمفهوم اليوناني القديم «لمجتمع
المدينة» والذي كان يتمثل في أنها جمع من مواطنين متباينين الأوضاع الاقتصادية
والاجتماعية ، بيد أنهم جميعاً شركاء في إدارة الشؤون العامة مشاركة متناسبة مع
مواقعهم الاقتصادية والاجتماعية في المدينة . ومن هنا كان الخلط - في التصور
اليوناني - بين مفهوم «الدستور» وبين الكيان السياسي للمجتمع ذاته . فلقد كان
اليونانيون يتكلمون - في المدينة - عن «الدستور» وعن احترامه وعن شكله وهم لا يعنون
بذلك مجموع القواعد المسبقة التي تنظم أجهزة الحكم في كيانها العضوي والوظيفي وفي
علاقاتها بالمحكومين ، وبما يترتب لها من سمو في مواجهة القوانين العادية في الدساتير
المعاصرة ، وإنما كانوا يعنون بالدستور التناسب المتعين بين مواقع المواطنين على خريطة
المشاركة في إدارة الشؤون العامة وبين مواقعهم الاقتصادية والاجتماعية في المدينة ، أو
بمعنى آخر الكيان السياسي للمدينة مفصلاً على واقعها الاقتصادي والاجتماعي . ومن
هنا كان تصور الفكر اليوناني لأنواع الحكومات - أو إن شئنا لتصنيف الحكومات -
ارتباطاً «بمعيار العدد» وانطلاقاً من واقع المجتمعات ، إنها ارستقراطية أوديمقراطية
تبعاً لعدد المسؤولين عن إدارة الشؤون العامة ، قلة أو كثرة ، وتعبيراً عن مواقعهم
الاقتصادية والاجتماعية ، ملاكاً ذوي عراقة أو حرفين من الدهماء وهكذا ، وانطلاقاً من
هذا المفهوم كان الخلط واضحاً في فكر «أرسطو» - وفي فكر «أفلاطون» من قبله - بين
مفهوم الحكم الدستوري والحكم لصالح المجموع ، فلقد كان التمييز - عنده - بين
الحكم الدستوري والحكم الاستبدادي يستند إلى فكرة التمييز بين الحكم لصالح
المجموع والحكم لصالح طبقة اجتماعية اقتصادية معينة ودون أن يعني الخضوع
لقانون مسبق . وحتى أفلاطون في مدينته الفاضلة «الجمهورية» لم ير للمشكلة
السياسية حلاً إلا في إسناد شؤون الحكم إلى الفلاسفة تبعاً لكون الفضيلة عنده هي
المعرفة ، إنه حكم الفرد المستنير الذي لا حاجة به عنده إلى قانون أو عرف أو تقاليد
يهتدي بها ، ومن ثم فلا مكان في المفهوم اليوناني القديم - وحتى في مثالية أفلاطون
المطلقة - للحكم الدستوري أو لفكرة الدستور المسبق التي أتى بها الإسلام للمرة

الأولى في تاريخ نظم الحكم ، والتي لم يعرفها الغرب الحديث إلا في حدود أضيق وبعد الاسلام بأكثر من ألف عام وكما سيتضح ذلك لنا بالتفصيل فيما يلي .

ذلك كان «المعيار العددي» الذي اهتدى إليه العقل اليوناني مبدع أقدم الفلاسفات كحل للمشكلة السياسية . فماذا كان الحل الذي يدعي الغربيون المعاصرون أن فلسفاتهم الحديثة (فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر) هي التي أبدعته ؟

في هذا الصدد يجمع الفكر السياسي الغربي المعاصر على أن مفهوم «الدولة» الحديثة هو من صنع تلك الفلاسفات وأن هذه الدولة تمثل صورة تاريخية حديثة للمجتمع السياسي لم تكن معروفة من قبل وأن الذي يظهرها على الصور التاريخية السابقة عليها للمجتمع السياسي يتمثل في خاصة ابتدعها فكرهم الحديث على حد ادعائهم هي «تنظيم السلطة تنظيماً قانونياً مسبقاً» في كيانها العضوي والوظيفي ، الأمر الذي نقل مجتمعاتهم من صورة المجتمع السياسي ذي السلطة المشخصة في شخص الحاكم والتي يمارسها صاحبها كشأن من شؤونه فلا يخضع في ممارسته لها لقانون ما ، إلى صورة الدولة الحديثة حيث يحل الالتزام بالنظام (بالقانون) محل الالتزام بالخوف ، وحيث يحل حكم القانون محل حكم الأفراد . (وسنرى كيف أن في ما يدعيه الفكر الغربي الحديث في هذا الصدد تجاهل - لا بد وأن يكون مقصوداً - لما أتى به الاسلام من قبل وبأكثر من ألف عام في شأن سلخ سلطة الأمر عن أشخاص القائمين عليها ليكونوا مجرد عمال عليها يخضعون في ممارستهم لمظاهرها لدستور مسبق هو القرآن والسنة) . والذي يعن النظر في النظم السياسية الغربية المعاصرة التي تعمل في إطار من مفهومهم «للدولة» يستطيع من غير عناء أن يتبين لها جميعاً دعائمين أي مبدأين أساسيين هما مبدأ الشرعية ومبدأ سيادة الشعب أو سيادة الأمة . والغربيون المعاصرون يرون في هذين المبدأين المصل الواقعي من الاستبداد السياسي ومن ثم أمثل حل للمشكلة السياسية كما يرون فيهما ثمرة فلسفاتهم وثقافتهم الحديثة في مجال السياسة . ومن هنا يتعين الوقوف على أبعاد كل من هذين المبدأين في التصور الغربي المعاصر لهما وذلك تمهيداً لبيان موقف الاسلام في مجالهما ولكي نتبين بكل موضوعية كيف أن الاسلام قد كان المبدع الأول لهذين المبدأين وبأبعاد تجاوز في الفاعلية كثيراً أبعادهما في النظم السياسية الغربية المعاصرة .

يرد الغربيون المعاصرون «مبدأ الشرعية» كدعامة أساسية للدولة الحديثة عندهم إلى فكر الفيلسوف الفرنسي «مونتسكيو» باعتباره هو الذي نبه إليه وللمرة الأولى (في ادعائهم) في كتابه روح القوانين (La spirit de Lois - ١٧٤٨ م) ، ذلك أن مونتسكيو على الرغم من إبقائه في كتابه هذا على المعيار العددي اليوناني القديم من حيث المبدأ راح

ينبه في ثناياه إلى معيار بدا له جديداً كضمانة لعدم التدلي إلى الاستبداد . فلقد ميز مونتسكيو في كتابه هذا بين أشكال ثلاثة للحكومات : الجمهورية حيث يقوم الشعب أو جزء منه على شؤون الحكم والملكية حيث الحكم لفرد واحد يقوم عليه طبقاً لقوانين قائمة ثم الاستبداد despotisme أي حكم الفرد الذي لا يلتزم في ممارسته لمظاهر السلطة قانوناً ما ومن ثم فهو متحكم : ارادته هي القانون أي إنه يحكم بالهوى .

وهكذا فإن التمييز بين هذه الأشكال الثلاثة للحكم لا يرتكز إلى مجرد « المعيار العددي » وإنما إلى معيار يدعي الغربيون أنه جديد من ابتداء مونتسكيو هو التقيد بقانون قائم في مقابلة التحكم أو الاستبداد ، إنه مبدأ الشرعية الذي يكون الاعتبار الأول فيه لتقيد السلطة بقانون قائم دون النظر إلى عدد القائمين عليها ، إن نظاماً ما هو شرعي لمجرد كونه يلتزم بقانون مسبق يرتبط به الحاكمون في ممارستهم لمظاهر السلطة السياسية وبصرف النظر عن عدد القائمين على السلطة فرداً كان أم قلة أم كثرة . إنه معيار الشرعية الذي نبه إليه مونتسكيو الفرنسي في القرن الثامن عشر الميلادي والذي راح من بعده يمثل الدعامة الرئيسية للدولة الحديثة التي يفتخربها الغربيون مدعين أن دعائمها تلك هي من إبداع فيلسوفهم مونتسكيو ، وسنرى كيف أن مبدأ الشرعية بمفهومه هذا بل وبأبعاده أعظم قد جاء به الاسلام من قبل مونتسكيو بقرون طويلة .

ذلك هو مبدأ الشرعية كدعامة للدولة الغربية الحديثة . فما ضمانات فاعليته في النظم السياسية الغربية المعاصرة ، وذلك تمهيداً لتبيين أبعاده و ضمانات فاعليته في النموذج السياسي الإسلامي الحق . في هذا الصدد يميز الفقه القانوني الغربي المعاصرين الشرعية legittimate والمشروعية legalite على أساس أن لفظة الشرعية تشير بمدلولها الدقيق إلى شرعية السلطة القائمة من حيث صلاحيتها كسلطة للأمر الذي يستوجب التكليف بالطاعة ، وأن الشرعية لذلك تقع في جملتها في مجال الفلسفة السياسية (الأيديولوجيات) ومن ثم في مجال سابق على مجال المشروعية التي تعنى - في إطار الدولة الغربية الحديثة - قيام السلطة من ناحية وقيام نظام قانوني من ناحية أخرى والتزام الأولى بذلك النظام القانوني في كل ما يصدر عنها . ومن هنا فإن المشروعية بكل قضاياها - في ظل الدولة الغربية الحديثة - هي من شأن النظرية القانونية للدولة ، ذلك بأن هذه النظرية تعنى «بتحليل الدولة» من حيث هي نظام قانوني (Systeme juridique) ، بينما تقع الشرعية بكل قضاياها في خارج إطار النظام القانوني للدولة (نظامها القانوني الوضعي) وهي سابقة في الوجود عليه . إن الشرعية تدور حول مدى صلاحية السند الذي يركز إليه النظام القانوني للدولة في جملته ومن ثم فليس من المتصور أن تكون قضاياها من شأن ذلك النظام وإنما يحتكم في شأن هذه

القضايا إلى تلك الفلسفات التي سبقت النظام القانوني للدولة وهيأت لقيامه فكانت هي منه بمثابة (ايدولوجيته)

وانطلاقاً من هذا التمييز بين الشرعية والمشروعية على ذلك النحو كان لابد من أن ينفصل سند الشرعية ومن ثم سند الالتزام بطاعة السلطة في مجرد الاقتناع بأن القواعد الوضعية الصادرة عن الدولة قد تمت طبقاً للإجراءات المحددة لذلك في نظامها الدستوري أو في معنى آخر إن مجرد الاقتناع في الدولة الغربية المعاصرة بأن القرارات الصادرة عن سلطاتها قد اتخذت طبقاً لنظامها القانوني يكفي بذاته كسند للشرعية ، وهكذا ينتهي الأمر إلى الخلط بين الشرعية والمشروعية في ظل الدولة الغربية المعاصرة ولكي يجتمعا عند مجرد كون سلطة الدولة تمارس طبقاً للقانون الوضعي الذي هو من عمل أجهزتها .

ولقد كان لهذا أثره في تصوير ضمانات مبدأ الشرعية في النظم الغربية المعاصرة، فلقد وقفت هذه الضمانات عند ضمان قانوني صرف يتحرك في إطار النظام القانوني للدولة ذاته ويتقرر مصيره داخل أجهزة الدولة ومؤسساتها ، إنه نظام الرقابة على دستورية القوانين في دول الدساتير الغربية الجامدة حيث لا تملك سلطة التشريع العادي وضع أو تعديل القوانين الدستورية ، وهي رقابة إما أن تكون وقائية سابقة على صدور القانون وتسند إلى هيئة سياسية تقوم على التحقق مقدماً من دستوريته ، وليس بخاف أن انحرف هذه الهيئة في هذا الصدد أمر متصور تبعاً لكونها هيئة سياسية ، وإما أن تسند هذه الرقابة إلى هيئة قضائية تمارسها عن طريق الدعوى الأصلية (طلب إلغاء القانون أمام محكمة مختصة بذلك - المحكمة الدستورية) أو عن طريق الدفع بعدم دستورية القوانين أمام المحاكم القضائية العلمية ، وذلك بالتفصيل المعروف لدى المعنيين بدراسة النظم الدستورية . وليس مما يحتاج إلى تبيين أن الهيئات القضائية القائمة على تلك الرقابة هي في النهاية من أجهزة الدولة وأنها مهما تمتعت باستقلال شكلي فإن احتمال تأثرها بوطأة سلطة الدولة أو بنزعات أعضائها السياسية في المجتمعات الغربية المعاصرة - وخاصة حيث يعين أعضاء هذه الهيئات بالانتخاب أمر ليس بالمستبعد .

وجملة القول في شأن هذه الرقابة على الدستورية أنها تقع في داخل النظام القانوني للدولة وتتحرك في إطاره فكيف تكون رقيقة على شرعيته . وفي معنى آخر ما الضمانات التي تقدمها النظم السياسية الغربية المعاصرة لعدم تدلي سلطة الدولة بنظامها القانوني في جملة أو في جزء منه أو في قاعدة من قواعده إلى الخروج على «الشرعية» بمدلولها الدقيق ، أي على تلك القيم الأساسية والأهداف العليا للدولة التي هي في ذلك التصور الغربي للشرعية سابقة على ذلك النظام القانوني .

إن ضماناً ما لعدم تدلي سلطة الدولة إلى الخروج بقراراتها أو بنظامها القانوني في جملته على تلك القيم الأساسية والأهداف العليا لا يتصور في ظل ذلك المفهوم الغربي للشرعية أن يكون قانونياً ، إذ كيف نستطيع أن نتصور ذلك وسند النظام القانوني أو سند سلطة الدولة في وضعها لنظامها القانوني هو محل التقويم ، كيف يصح الاحتكام إلى نظام قانوني قائم في شأن سند قيامه ذاته . إن مفهوم «الشرعية» في ظل النظم السياسية الغربية المعاصرة على هذا النحو قد أغلق الباب في وجه أية ضمانات لتلك الشرعية تأتيها من وراء نظامها القانوني . ومن ثم فإن مواطن الدولة العربية المعاصرة مكلف بطاعة قوانينها وقراراتها طالما أنها قد صدرت صحيحة من حيث الشكل أي من حيث الأجراء الدستوري ودون أن يكون من شأنه تمحيص سند الدولة في إصدارها .

وعلى الرغم من أن الفقه الانجلو أمريكي قد حرص فيما نحن بصددده على تضمين المشروعية بالاضافة إلى الالتزام بقواعد النظام القانوني الوضعي الالتزام أيضاً بالأهداف والقيم العليا للمجتمع القابعة في فلسفات النظام السياسي ، ومن ثم السابقة على النظام القانوني ، إلا أن ضمانات عدم الخروج على تلك القيم والأهداف العليا قد ظلت حتى في إطار هذا التصور الانجلو أمريكي معلقة . لقد راح الفقه الانجلو أمريكي يلتقي في الحقبة الأخيرة على مأموداه أن «للمشروعية» مضمونين فسيادة القانون (أو على حدّ تعبير الفقه الانجلو أمريكي «Rule of law») لا تقف بمضمونها عند مجرد احترام سلطة الدولة لقواعد القانون الوضعي المعمول به وإنما تجاوز ذلك إلى مضمون إيجابي يضرب بجذوره وراء النظام القانوني للدولة في جملته متمثلاً في التزام تلك السلطة باحترام القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع ، الأمر الذي يكون للمشروعية معه مضمونان واحد «سلبي» وآخر «إيجابي»، ويتمثل المضمون السلبي في امتناع سلطة الدولة عن اتخاذ أي قرار أو إصدار أي قانون إلا أن يكون متماشياً مع النظام القانوني للدولة من حيث الشكل بينما يتمثل المضمون الإيجابي في ضرورة مراعاة تلك القرارات والقوانين للقيم العليا للمجتمع^(١) والتي هي عليا في معنى أنها تأتي من وراء النظام القانوني كله وأسمى منه ، بل والتي هي منه بمثابة الهدف . وإذا ما تصورنا مضمون الشرعية على هذا النحو فإن هذه المشروعية تكون قد تضمنت إلى جانب مضمونها الدقيق مضمون الشرعية أيضاً . ومع ذلك وحتى في ضوء هذا التصور لمضمون المشروعية فإن شيئاً يبقى معلقاً ألا وهو : ما ضمانات التزام سلطة الدولة بتلك القيم العليا والأهداف البعيدة والتي تظل برغم ذلك التصور واقعة خارج إطار النظام القانوني للدولة ؟ أو في معنى أخري يبقى التساؤل عن ضمانات المضمون الإيجابي للمشروعية أي للشرعية بمدلولها الدقيق .

وليس من شك أن ضمانات هذا المضمون الموضوعي أي الايجابي لا بد أن تكون من طبيعة مختلفة غير طبيعية ضمانات ذلك المضمون السلبي للمشروعية نظراً لتباين طبيعة القطاع الذي ينتمي اليه المضمون الثاني (اطار النظام القانوني للدولة) عن طبيعة القطاع الذي ينتمي اليه المضمون الأول الايجابي الذي يقع بجملته في ما قبل النظام القانوني للدولة ومن ثم في قطاع فلسفة النظام وأيديولوجياته ، إن ضمانات المضمون السلبي للمشروعية ضمانات قانونية تبدو في الرقابة على دستورية القوانين في مدلولها المتقدم ، بينما لا سبيل بالنسبة لضمانات المضمون الايجابي للمشروعية إلا لضمانات من طبيعة القطاع التي تنتمي اليه أي من طبيعة قطاع فلسفة النظام وأيديولوجياته . ومن هنا كان التقاء الدساتير الغربية المعاصرة عند عدم تقديم أية ضمانات وضعية لعدم تدلي سلطة الدولة إلى الخروج على شرعية النظام القانوني للدولة في جملته أو في جزء منه أو في قاعدة من قواعده وذلك بالخروج على أهدافه العليا ومبادئه الأساسية الواردة في ايديولوجيات النظام وفلسفته ، الأمر الذي يضع الشرعية في مضمونها الدقيق بمنأى عن كل جزاء وضعي في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة فلا يبقى من شأنها الا أن يكون الجزاء سياسياً بحثاً من طبيعة القطاع الذي تنتمي اليه طبقاً لمفهومها الغربي المعاصرومن ثم الجزاء السياسي الصرف والذي يتمثل في حق المقاومة من جانب المواطنين كحق طبيعي أي مقاومة أعمال السلطة أو قراراتها أو نظامها القانوني في جملته اذا ما بدا لهؤلاء أنه جائر أي إنه على الرغم من مشروعيته يتضمن خروجاً على المبادئ الأساسية والأهداف العليا للمجتمع كما تبدو في فلسفة النظام وأيديولوجياته . وهكذا يقف الجزاء بصدد الشرعية عند مجرد الجزاء السياسي البحت دون الجزاء القانوني . بل إن النظم الدستورية المعاصرة قد ذهبت في هذا الصدد إلى أبعد من ذلك فراحت تجمع على اعتبار مثل هذه المقاومة جريمة تهدد سلامة الجماعة وأمنها . صحيح أن ثمة وثائق دستورية وضعية غربية حديثة قد عنيت بمسألة مقاومة الجور هذه فراحت تعترف بهذه المقاومة كحق طبيعي للمحكومين قبل الحكام حال وثيقة اعلان حقوق الانسان والمواطن التي صدرت إبان الثورة الفرنسية الكبرى (١٧٨٩ م) والتي أصبحت جزءاً من الدستور الصادر سنة ١٧٩١ ، عدا أن هذه الوثائق لم تعن بتنظيم الوسائل التي تتضمن لهذا الحق المزاولة مما جعل مهمة النص عليها تقف عند مجرد التعبير عن ارادة واضعي الوثيقة وكسند فلسفي بحث للنظام السياسي الذي سيقوم على أساسها ، وكتسجيل لفلسفة (جون لوك) الانجليزي السابقة عليها في شأن الثورة كحق طبيعي للمواطنين اذا ما خرجت السلطة على أهداف قيام المجتمع السياسي ذاته ، وفيما عدا ذلك فليس ثمة دستور واحد من دساتير الغرب المعاصر التي قامت في فرنسا أو في غيرها من بعد ذلك وحتى يومنا

هذا يعترف بحق المواطنين في مقاومة جور سلطة الدولة بخروجها على المبادئ الأساسية والأهداف العليا للمجتمع .

وجملة القول في شأن «الشرعية» كدعامة أولى لنظام الدولة الغربية المعاصرة أنها تقف عند مجرد المشروعية في إطار النظام القانوني للدولة فلا تجاوزه تاركة بذلك مضمون الشرعية الدقيق من غير ضمانة وضعية ولكي تبقى بكل قضاياها من شأن فلسفة السياسة وحدها . وترتكز النظم السياسية الغربية المعاصرة في رفضها لفكرة الجور إلى فلسفة جان جاك روسو الفرنسي بكتابه «العقد الاجتماعي» في شأن «الإرادة العامة»، فالقانون - في تلك الفلسفة - هو المعبر عن الإرادة العامة ، ولا يعقل أن يقع من الإرادة العامة جور على نفسها - ومن ثم إذا تكلم القانون (قانون الدولة) وجب على الضمير أن يصمت . وفي ضوء هذه الفلسفة لا مكان للجور أصلاً في النظم السياسية الغربية المعاصرة . وهكذا ينتهي الأمر في ظل الدولة الغربية المعاصرة فيما نحن بصددده إلى «مشروعية» بمدلول ضيق وضمانة وضعية هزيلة هي الرقابة على دستورية القوانين (حيث يؤخذ بها) والتي مؤداها الموضوعي التزام سلطة الدولة بنظامها القانوني الذي هو من وضع أجهزتها ثم الاحتكام إلى هيئات تنتمي إليها أيضاً في شأن مدى التزامها بذلك النظام ، الأمر الذي يبعد عن تلك السلطة كل شبهة لجورٍ ما ، إنها دائماً عادلة طالما ظلت ملتزمة بالنظام القانوني الذي هو من وضعها والذي تستطيع التعديل والتبديل فيه كلما شاءت .

وهكذا يظل مفهوم الشرعية بأبعاده الغربية المعاصرة بعيداً عن أن يقدم حلاً فعالاً للمشكلة السياسية تبعاً لعجزه عن تقديم ضمانة فعالة ضد تدلي الدولة بنظامها القانوني إلى «الجور» وسنرى كيف أن الإسلام هو الذي جاء للمرة الأولى في تاريخ النظم بمبدأ الشرعية بمدلوله الدقيق وكيف أنه حدد له أبعاداً «وشرع» له ضماناً فعالاً إذ ربطه بالنظام القانوني الإسلامي (في تعبيرنا المعاصر) جاعلاً من مقاومة الجور حقاً «شرعياً» للمواطن المسلم فلم يترك الأمر لأجهزة السلطة ، فلا تكون خصماً وحكماً كما هي الحال في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة .

ويقوم نظام الدولة الغربية المعاصرة على دعامة ثانية - إلى جانب مبدأ الشرعية - هي مبدأ سيادة الأمة أو سيادة الشعب ... ويرد الغربيون مبدأ سيادة الشعب أو سيادة الأمة إلى فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر في شأن النشأة التعاقدية للمجتمع السياسي لدى كل من «لوك» الانجليزي «وروسو» الفرنسي ، تلك الفلسفات التي بدت لأصحابها قدرة بما انتهت إليه على تقديم حل فعال للمشكلة السياسية متمثلاً عند لوك في فكرة سيادة الأمة وعند روسو في فكرة سيادة الشعب ، وذلك في مواجهة سلطات الملوك المطلقة وامتيازات النبالة حينذاك ولحساب البرجوازية

النامية فيما بعد . ويرد أنصار مبدأ سيادة الأمة Souverainete nationale مبدأهم هذا إلى
لوك الانجليزي بالذات (في كتابه عن الحكومة المدنية ١٦٩٠ م) بينما يرد مبدأ سيادة
الشعب Souverainete Populaire إلى فكر روسو الفرنسي في كتابه (العقد الاجتماعي
١٧٦٢م) .

لقد كان لوك يتصور في كتابه الحكومة المدنية أن حل المشكلة السياسية إنما
يقع في الديمقراطية النيابية والتي من شأنها تسوية البرلمان كنائب عن الأمة وكبديل
لسيادة الملوك وانطلاقاً من أن السلطة تنشأ نشأة تعاقدية في معنى أن مصدرها هو
الرضا بها من جانب المحكومين، بينما انتهى روسو بعقده السياسي (الافتراضي
البحث) إلى فكرة سيادة الشعب ، تلك السيادة غير القابلة - عنده - للتصرف فيها أو
النزول عنها الأمر الذي لاتستقيم معه فكرة النيابة و لنظم النيابية القائمة على مجالس
منتخبة تتولى عن الأمة صاحبة السيادة ممارسة مظاهر سيادتها . فعند روسو ليست
السيادة إلا مزاولة للإرادة العامة ، والإرادة العامة لاتمثل إلا بذاتها فهي إما هي بذاتها
وإما غيرها وليس من وسط بين هذا وذاك ومن ثم فإن نواب الشعب ليسوا ولن يستطيعوا
أن يكونوا ممثليه فهم ليسوا إلا مندوبيه، واستناداً إلى هذا يعلن روسو أن الشعب
الانجليزي (في ظل النظام النيابي) يعتقد أنه حر ولكنه على الخطأ فهو ليس حراً إلا أثناء
انتخابه لأعضاء البرلمان حتى إذا ماتم انتخابهم عاد عبداً .

ومهما يكن من أمر ذلك التباين بين فلسفة لوك وروسو بصدد فكرة السيادة
ومضمونها فإن النظم السياسية الغربية المعاصرة قد راحت تلتقي على فكرة سيادة
الأمة كمبدأ لتنظيم سلطة الدولة الأمر الذي جعل من هذه النظم نظاماً «نيابية» تشترك
في نسق واحد هو الديمقراطية الغربية والذي قوامه إسناد سلطة الدولة إلى هيئة منتخبة
تحكم العلاقة بين أعضائها المنتخبين - والذين يعتبرون ممثلين للأمة ومن ثم المعبرين
عن الإدارة العامة - وبين المحكومين الناخبين بناء على فكرة الوكالة «التمثيلية» والتي
بمقتضاها يعتبر عضو البرلمان ممثلاً للأمة بأسرها للناخبي دائرته فحسب ومن ثم
لا يكلف بتقديم حساب لناخبيه وليس لهؤلاء حق إقالته أثناء مدة النيابة . وهكذا تنقطع
صلة المنتخب بناخبيه بمجرد انتهاء عملية الانتخاب وتستقل بالتالي المجالس المنتخبة
طوال مدة نيابتها عن المواطنين الذين ينقلبون تبعاً لذلك إثر انتهاء عملية الانتخاب إلى
مجرد رعايا للحكومة النيابية ، وبهذا ينتهي الأمر عملاً إلى هيئات حاكمة تستقل
بمهام الحكم طوال مدة النيابة وبمنأى عن رقابة ناخبيهم . وهنا نطرح السؤال الآتي :
ما الحل الفعال الذي يكون مبدأ سيادة الأمة قد قدمه - في ظل الدولة الغربية المعاصرة -
كحل للمشكلة السياسية؟ إن كل ما قدمه هذا المبدأ قد راح ينحصر عملاً في أعمال المعيار
العددي في شأن الكيان العضوي للسلطة إذ راح يحل محل الحاكم الأوتقراطي - الذي

يتلقى سلطته عن غير طريق الانتخاب - مجالس بأعداد كبيرة يعينون بالانتخاب وفي ماعدا ذلك فانه لم يقدم حلا ما للمشكلة السياسية فهو إذ وضع تلك المجالس بمنأى عن رقابة الناخبين هيأ لها التدلي إلى استبداد يفلت من كل جزاء .

وتحضرنا هنا تلك العبارات المنتشرة في الأدب السياسي الانجليزي والتي منها «إن انجلترا لا يحكمها المنطق وإنما يحكمها البرلمان» ومنها أيضاً « أن البرلمان الانجليزي قادر على كل شيء إلا أن يقلب المرأة إلى رجل والرجل إلى امرأة» ولعل أبلغ مايؤكد صحة تصورنا هذا لما آل اليه مبدأ سيادة الأمة في الغرب المعاصر في التطبيق من نقيض ماكان يرجى من ورائه ماأبرزه الكثير من المحللين في أعقاب الثورة الفرنسية الكبرى لعام ١٧٨٩ في هذا الصدد، فلقد أبرزوا كيف أن مبدأ سيادة الأمة أدى - في التطبيق - إلى دولة بقوة واحدة مركزية طاحنة يزحف إليها الانتهازيون مجمعين في مجالس (برلمانات) تتسلط باسم كيان خيالي لاوجود له (الأمة) وباعتبارها (المجالس) تعبر عن ارادته ومن ثم تنطلق في تسلطها من غير قيد أو مسؤولية تبعاً لضياح المسؤولية بتعدد المسؤولين . إن مبدأ سيادة الأمة أصبح في التطبيق مجرد سند ايديولوجي - من غير مضمون موضوعي - لاستبداد المجالس، لقد راحت تلك المجالس تنفرد بالسلطة باعتبارها سلطة الشعب ومن ثم فلا راد لكلمتها ، وباعتبار تلك المجالس أداة التعبير عن «الإرادة العامة» راحت تمثل المصدر الوحيد للقانون المعبر عن هذه الإرادة المعصومة ومن ثم فإذا تكلم القانون وجب على الضمير أن يصمت . وهكذا ينتهي الأمر - من ثنايا مبدأ سيادة الأمة - الى طاغية بمئات الرؤوس (المجالس) كبديل لطاغية برأس واحدة (الملكية المستبدة القديمة) ومن ثم إلى نقيض ماكان يتصور من ورائه . وجملة القول - وعلى حد تعبير «برتران دي جوفيتل» إن إعلان سيادة الشعب لم يكن له من أثر سوى إحلال ملكة متخيلة هي «الإرادة العامة» محل ملك حي، والإرادة العامة بطبيعتها قاصرة على الدوام لأنها عاجزة عن أن تحكم بنفسها ومن ثم فهي في حاجة دائمة إلى من يقوم عليها، وبتعدد القائمين عليها (أعضاء المجالس) وتتابعهم بنفسح المجال لاحتتمال أكبر لتعاقب الانتهازيين من غير المؤهلين على الحكم والذين لاراد لكلمتهم لأنها التعبير عن «الإرادة العامة» والإرادة العامة لاتخطيء ولا تجور.^(٣)

وجملة القول في شأن مبدأ سيادة الأمة كدعامة ثانية لنظام الدولة الغربية المعاصرة أنه قد أدى في التطبيق (في ظل النظم النيابية) الى هيئات حاكمة بسلطة مطلقة ونهائية لاتتمثل إلا لقانون الدولة الذي هو من وضعها، ومن ثم فهي لاتتقيد في النهاية إلا بارادتها . إنه إذن الاستبداد المتدلي بطبيعته إلى الجور الذي لاعاصم للمواطنين منه . وسنرى كيف أن الإسلام لم يكن بحاجة إلى شعار ما من شاكلة سيادة الأمة أو سيادة الشعب لتقديم الضمانة الفعالة لعدم تدلي القائمين على سلطة الأمر إلى

الجور، تلك الضمانة التي جاءت في الاسلام كعنصر من عناصر النسق السياسي الاسلامي ومقومة من مقومات «نظامه القانوني» (في تعبيرنا المعاصر) .

* * *

وبعد أن انتهينا من الوقوف على دعائم النظم السياسية الغربية المعاصرة تمهيداً لتوضيح حلول الاسلام الرائعة في مجالها، سنعرض فيما يلي لمضمون ما جاء في كتاب The Caliphate للمستشرق الانجليزي «أرنولد» بفصله الثالث في شأن النظرية السياسية للخلافة وذلك لتحليله ونقده نقداً موضوعياً ، ولكي نواجهه بحقيقة النظام السياسي الإسلامي المتمثلة في الحلول التي قدمها الاسلام للمشكلة السياسية ، ومقارنة بتلك الحلول التي تقدمها النظرية السياسية الغربية المعاصرة في هذا الصدد ، والتي فصلناها آنفاً .

لقد تناول المستشرق الانجليزي (Sir Thomas W, Arnold) نظام الخلافة الاسلامي في كتاب بعنوان (The Caliphate) والذي نشر للمرة الأولى في أوكسفورد عام (١٩٢٤)^(٤) والذي يعنينا من هذا الكتاب هو ما جاء في فصله الثالث بشأن النظرية السياسية للخلافة وعلى حد تعبيره : The Political Theory of The Caliphate

لقد بدأ «أرنولد» هذا الفصل بالقول بأن علماء الدين المسلمين قد جدوا في البحث عن سند «لنظرية السياسية للخلافة» في القرآن باعتباره المصدر الأساسي للتشريع، وذلك على نحو ما فعل رجال الدين الأوروبيون في العصور الوسطى حين جدوا في الكشف عن سند من الكتاب المقدس تأييداً لمطالب الباباوات والأباطرة . ثم قدم طائفة من الآيات التي لجأ اليها علماء الدين المسلمون في هذا الصدد ، حتى اذا انتهى من ذلك راح يبين كيف أنه كان لابد من الاستعانة بالأحاديث لخلق مزيد من الوضوح والدقة على «نظرية الخلافة» فكانت تلك الأحاديث التي اتخذت كأساس لفقه الخلافة في كتابات علماء الدين ورجال الشريعة المسلمين .

وفي هذا الصدد أورد «أرنولد» طائفة من الأحاديث التي تدور في جملتها حول وجوب طاعة الحاكم عادلاً كان أم جائراً . فإن كان عادلاً فله ثواب عدله عند الله وإن جارفعليه الوزر في الآخرة وللرعية ثواب الطاعة .

وعلى الرغم من أن «أرنولد» قد راح يؤكد أن بعض هذه الأحاديث تبدو من وضع المؤيدين لحكم أسرة أو أخرى بقصد بناء «نظرية سياسية» للخلافة مفصلة على الواقع التاريخي ولكي تتخذ سنداً لخلافة مستبدة ، إلا أنه مع ذلك قد انتهى في هذا الصدد الى أمرين :

أولهما : أن الخلافة الإسلامية وقد اعترف بها على هذا النحو كانت تمثل حكماً

مستبداً يضع في يد الحاكم سلطة مطلقة بلا قيد فإرضة على رعاياه طاعة خالصة لاتعرف التردد .^(٥)

وثانيهما : أن « النظرية السياسية للخلافة » تبدو بصيغتها المعلنة في أن أية سلطة على الأرض هي إلهية (المصدر) وأن على الرعية الطاعة سواء أكان الحاكم عادلاً أم جائراً^(٦)

وينهي « أرنولد » هذا الفصل الثالث بعبارات خافتة ، مضمونها أنه في مجال واحد كانت السلطة التحكيمية الاوتقراطية للخليفة مقيدة ، فالخليفة بوصفه مسلماً ملتزم بالخضوع للشرعية الإسلامية على قدم المساواة مع غيره من المسلمين وذلك تبعاً لكون هذه الشرعية مصدرها الوحي الإلهي الذي جاء لتنظيم السلوك الانساني في شتى قطاعاته ، الأمر الذي لم يدع مجالاً (في الاسلام) لذلك التمييز بين القانون الكنسي وقانون الدولة في المسيحية . ومن هنا فإنه كان المفروض (من الناحية النظرية على الأقل) أن تكون إدارة الدولة (الإسلامية) على انسجام مع أحكام القانون المقدس^(٧) (الشرعية الإسلامية) .

وقبل أن نقابل أفكار « أرنولد » هذه بالنسق السياسي الإسلامي الحق بمفاهيمه وفروضه المستنبطة من الكتاب والسنة ومن سلوك الخلفاء الأوائل ، ننبه - فيما يلي - إلى ما وقع فيه « أرنولد » من أخطاء منهجية واصطلاحية في الفصل الثالث من كتابه الخلافة ، وذلك نظراً لما هيأت له هذه الأخطاء من اختفاء للصيغة الصادقة للنظرية السياسية الإسلامية وراء نظريته للخلافة الإسلامية المبنية على مقتضى أحاديث أكد هو نفسه تفتيقها هي الأخرى لحساب واقع معين .

* * *

لقد بدأ « أرنولد » الفصل الثالث من كتاب الخلافة بالقول بأن علماء الدين المسلمين قد جدوا في البحث عن سند « للنظرية السياسية للخلافة » في القرآن باعتباره المصدر الأساسي للتشريع ، ثم أضاف إلى ذلك - في موقع لاحق بالفصل نفسه - أنه كان لابد من الالتجاء للأحاديث لخلق المزيد من الوضوح والدقة على تلك النظرية . وهذا كلام مؤداه أن مدلول عبارة « النظرية السياسية (Political Theory) » المنهجية والاصطلاحي غائب تماماً عن ذهن « أرنولد » . إن عباراته المتقدمة والتي بنى عليها تحليله كله لنظام الخلافة الإسلامية تعني أن الخلافة نظرية سياسية أصلاً ثم راح هؤلاء العلماء يجدون في الكشف عن سند لها في القرآن والأحاديث . وهذا تصور لا يلتقي البتة بالمدلول الاصطلاحي والمنهجي للنظرية السياسية . إن أية نظرية سياسية هي - منهجياً واصطلاحاً - بناء ذهني لمجموعة متسقة من مفاهيم وفروض

مستقرة بالملاحظة من الواقع وهي حينئذ علمية يستعان بها في فهم الواقع وتفسيره ، أو هي بناء ذهني لمجموعة متسقة من مفاهيم وفروض مستنبطة من مقدمات أخلاقية أو فلسفية أو عقائدية ولكي تستخدم في فهم نظام سياسي نشأ منتسباً إليها أو في الحكم على مدى استجابته لها حتى يكون جديراً بذلك الانتساب وهي لذلك نظرية فلسفية تقدم نموذجاً لما «يجب أن يكون» لا «لما هو كائن» ، وهذا شأن أية نظرية سياسية تستند إلى الإسلام ، إنها ليست جديرة بأن تكون كذلك إلا إذا قام بناؤها في جملته على مجموعة من فروض ومفاهيم مستنبطة من القرآن والأحاديث الصحيحة استنباطاً أميناً ، ومن ثم مبنية بعيداً عن الواقع للحكم على مدى إسلاميته ، وليست ملفقة على مقتضاه . ونخلص من ذلك كله إلى أن بناء ذهنياً أميناً للنظرية السياسية الإسلامية أو للخلافة الإسلامية (وحتى تكون جديرة بانتسابها للإسلام) إنما يقوم على مجموعة من عناصر هي مقدمات من الكتاب والسنة (الصحيحة) وعمليات استنباط مجموعة المفاهيم المتصلة بالعلاقات السياسية للمجتمع ومضامين هذه المفاهيم ، وهي جميعاً عناصر لبناء ذهني واحد . ومن ثم فإن الآيات والأحاديث المتصلة بالعلاقات السياسية للمجتمع الإسلامي هي لبنة أساسية في البناء الذهني للنظرية السياسية الإسلامية وجزء أصيل منه . فلو أن «أرنولد» قد وقف على هذا المدلول الاصطلاحي والمنهجي للنظرية السياسية لما راح يستبعد - على طول فصله الثالث بالتصريح أحياناً وبالتلميح أحياناً أخرى - أي تصور لبناء ذهني لنظرية سياسية إسلامية خالصة ، ولكي يؤكد أن دور الكتاب والسنة في بناء النظرية السياسية للخلافة قد جاء لاحقاً لتلك النظرية القائمة على الاستبداد والتحكم وأن هذا الدور قد انحصر في تأييده لذلك الواقع المستبد .

ويكون «أرنولد» بذلك قد أراد أن يصور نظرية للخلافة الإسلامية ، والحق أنها - كما صور بناءها الذهني - ليست البتة جديرة بالانتساب إلى الإسلام ، كما أنها ليست البتة جديرة بأن توصف بأنها «نظرية» (في المدلول الاصطلاحي) ، ذلك لأن بناءها لها لم يبدأ من الآيات والأحاديث الصحيحة لكي ينتهي بالاستنباط إلى المفاهيم التي يتعين أن تحكم العلاقات السياسية للمجتمع حتى يكون النظام السياسي إسلامياً وإنما أخرج الآيات والأحاديث نهائياً من البناء الذهني الذي بدأه من واقع الخلافة في عصور معينة ثم راح يلجأ إلى تلك الآيات والأحاديث المختارة لتأييد ذلك الواقع ، فأين هذا من البناء الذهني الصحيح لنظرية سياسية بالمدلول المنهجي الدقيق للنظرية من ناحية ومن حيث صدق انتسابها إلى الإسلام من ناحية أخرى .

وثمة خطأ آخر وقع فيه «أرنولد» بشأن المضامين الفنية لبعض الألفاظ الاصطلاحية إما لعدم إدراكه لها إدراكاً دقيقاً بحكم انتمائها إلى مجالات بعيدة عن

تخصيصه وإما قصداً بهدف تجميع موقف الإسلام الصحيح من العلاقات السياسية . لقد انتهى «أرنولد» بتحليله على طول الفصل الثالث إلى القول بأن النظرية السياسية للخلافة قد صيغت لتكون سنداً لخلافة مستبدة استدعت الآيات والأحاديث لتأييدها . بالتفصيل المتقدم . غير أن «أرنولد» راح يختتم فصله هذا بفقرة أخيرة جاء فيها (وبعبارات خافتة) أنه «في مجال واحد كانت السلطة التحكيمية الأوتوقراطية للخليفة مقيدة ، فالخليفة بوصفه مسلماً ملتزماً بالخضوع للشرعية الإسلامية على قدم المساواة مع غيره من المسلمين وذلك تبعاً لكون هذه الشرعية مصدرها الوحي الإلهي الذي جاء لتنظيم السلوك الانساني في شتى قطاعاته ... ومن ثم فإنه كان المفروض (من الناحية النظرية على الأقل) أن تكون ادارة الدولة على انسجام مع أحكام القانون المقدس (الشرعية الإسلامية)

فلو أننا احتكنا الى المدلول الاصطلاحي والمضمون الفني لكل من لفظتي «الاستبداد» و«التحكم» حتى لدى النظم السياسية الغربية المعاصرة وفلسفتها ، لتبين لنا مدى التناقض بين ما انتهى إليه «أرنولد» من تحليله على طول الفصل الثالث في شأن النظرية السياسية للخلافة الإسلامية إذ راح يؤكد أنها قد صيغت لتكون سنداً لخلافة مستبدة تحكيمية وبين ما جاء في تلك الفقرة الأخيرة لفصله الثالث . فلقد سبق أن أوضحنا في بحثنا هذا أن «التحكم» في ظل الدولة الغربية المعاصرة لا يعني أكثر من عدم الالتزام بالمشروعية أي بقواعد النظام القانوني للدولة من جانب القائمين على سلطتها ، وأن الاستبداد يجاوز ذلك الى الخروج على القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع والتي تقبع في ايديولوجياته التي انبثقت منها نظمه القانونية والسياسية .

فلو أننا أحتكنا الى مفهوم كل من الاستبداد والتحكم كما تحدد في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة وفلسفاتها والتي ينتمي اليها «أرنولد» لبدأ التناقض عميقاً بين ما انتهى اليه ذلك المستشرق من صياغة للنظرية السياسية لخلافة اسلامية مستبدة تحكيمية وبين ماضنه هو ذاته «الفقرة الأخيرة» من الفصل نفسه والتي تؤكد - وإن كان قد عرضها بعبارات خافتة - التزام الخليفة بأحكام الشريعة الإسلامية في شتى المجالات وعلى قدم المساواة مع غيره من المسلمين وبوصف الشريعة الإسلامية القانون المنظم لشتى قطاعات النشاط الانساني والتنظيم الاجتماعي بما فيه قطاع السلطة العامة . ذلك بأن التزام الخليفة في نشاطاته الخاصة والعامة أي مايتصل بسلوكه من حيث هو انسان عضو في مجتمع إسلامي ومن حيث هو قائم على سلطة الأمر في مجتمع إسلامي على النحو الذي أورده «أرنولد» نفسه لا يستقيم البتة مع ما انتهى إليه «أرنولد» ذاته وفي الفصل نفسه حين قال بأن النظرية السياسية للخلافة الإسلامية قد صيغت كسند للاستبداد والتحكم . إن مجرد التزام الخليفة المسلم

بأحكام الشريعة بتلك الأبعاد المتقدمة التي صورها «أرنولد» ذاته لقاطع بقيام الخلافة على مبدأ المشروعية أي على مبدأ التزام السلطة بالنظام القانوني للدولة حتى بمدلوله الغربي المعاصر ، وبالتزامها كذلك بمبدأ الشرعية بمدلوله الواسع نظراً لكون القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع الإسلامي قد تضمنها القرآن والحديث على قدم المساواة مع أحكام النظام القانوني للمجتمع الإسلامي التي وردت هي الأخرى في المصدر نفسه وبالتفصيل الذي سنعود إليه فيما بعد .

وهكذا يكون «أرنولد» قد وقع في تصويره للنظرية السياسية للخلافة في خطأ مرده إلى أمرين أولهما: أنه بدأ من تصوير غير صحيح للمضمون الاصطلاحي لعبارة النظرية السياسية مما أدى به إلى الخلط بين تاريخ واقع الخلافة الإسلامية وبين الخلافة الإسلامية كنظام سياسي إسلامي ، وثانيهما: أنه بعدم تصويره للمضمون الفني الدقيق للفظتي «الاستبداد» و«التحكم» قد فوت على القارئ إدراك حقيقة نظام الخلافة الجديد بانتسابه إلى الإسلام في خاصته الكبرى المتمثلة في التزامه الصارم بمبدأي المشروعية والشرعية معاً .

* * *

وإذا انتهينا من نقد فكرة «أرنولد» عن النظرية السياسية للخلافة الإسلامية ، من الناحيتين المنهجية والفنية على النحو المتقدم ، ننتقل فيما يلي إلى بيان الحلول التي قدمها الإسلام للمشكلة السياسية .

ولكي تستجيب هذه الحلول الإسلامية للمقارنة الصحيحة بينها وبين الحلول الغربية المعاصرة لتلك المشكلة سنعالج الحلول الإسلامية في الإطار نفسه الذي عالجنا فيه الحلول الغربية في صدر بحثنا هذا مع محاولة الارتباط بلهجة التعبير الاصطلاحي المعاصرون المساس بالمضمون . وسنرى كيف أنه في هذه المقارنة يقع الرد على أفكار «أرنولد» والمتابعين له من ناحية الموضوع . وإعمالاً لهذا المنهج سنبين فيما يلي موقف الإسلام من المعيار العددي الغربي بصدد الكيان العضوي لسلطة الأمر ثم موقفه من المفهوم الغربي المعاصر «للدولة» ومن مفهوم «الشرعية» في إطار تلك الدولة الغربية ، فموقفه من الديمقراطية الغربية المعاصرة التي جاءت تطبيقاً لمبدأ سيادة الأمة هناك .

فأولاً: ماموقف الإسلام من فكرة الدولة الغربية المعاصرة والتي مضمونها كما قدمناه آنفاً انتقال سلطة المجتمع السياسية من حالة القوة الخام إلى القوة المنظمة أي من حالة الامتثال بالخوف إلى الالتزام بالنظام أو في معنى آخر الانتقال من حكم الفرد إلى حكم القانون ، الأمر الذي يربط فكرة الدولة الغربية المعاصرة بفكرة القانون

مهياً بذلك لإعمال مبدأ المشروعية بمدلوله الغربي المتقدم؟

إن نظرة معمّنة فيما جاء بالقرآن وبالأحاديث في شأن سند الالتزام بطاعة القائمين على سلطة الأمر في المجتمع الإسلامي تقطع بالقول بأن الإسلام قد سبق الغرب الحديث بأكثر من ألف عام في تصويره «للسلطة المنظمة» في المجتمع ومن ثم الخاضعة للقانون، فوفقاً لأحكام الإسلام طاعة السلطة فضيلة مأمورها: يقول الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) [النساء ٥٩]، ويقول صلوات الله عليه: «من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني». غير أن هذه الطاعة في الإسلام مرهونة بالالتزام القائم على سلطة الأمر بأحكام الشرع (الكتاب والسنة) فيما يصدر عنه من أوامر، فالأصل في الإسلام أنه «لإطاعة المخلوق في معصية الخالق»، وهذا الحديث يتضمن قيمة سياسية إسلامية عليا مؤداها - كما ورد في حديث آخر - «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»، وهذه أحاديث متفق عليها. وهكذا يقضي الإسلام بربط الالتزام بطاعة القائمين على السلطة بالالتزام هؤلاء بأحكام الشرع أي بالقرآن والسنة في المعنى الذي قدمناه آنفاً. وهذا مؤداها سلخ السلطة عن أشخاص القائمين عليها لاختضاع ممارستها لدستور مسبق هو كتاب الله وسنة رسوله. أليس هذا هو بعينه مضمون مفهوم الدولة الغربية الحديثة الذي يدعي الغربيون أنه من ابتداء فكرهم الحديث؟! ولو أنهم علموا بحقيقة ذلك التدرج في الالتزام السياسي الذي يتعين أن يقوم عليه المجتمع الإسلامي. ذلك التدرج المستنبط من الكتاب والسنة والذي قوامه التزام أعضاء المجتمع الإسلامي، والقائم على سلطة الأمر بذاته وعلى قدم المساواة بدستور الإسلام (القرآن والسنة) من ناحية وتطبيق الالتزام بطاعة السلطة في المجتمع الإسلامي على التزام القائمين عليها بقواعد ذلك الدستور من ناحية أخرى - لو أنهم علموا ذلك لما ادعوا بأن مفهوم دولة القانون هو من تصوير فلسفاتهم السياسية الحديثة. ولقد سبق أن بينا كيف أن «أرنولد» لم يستطع أن يخفي هذه الحقيقة في الفقرة الأخيرة من فصله الثالث على النحو الذي أشرنا إليه وإن كان قد حاول أن يصرف نظر القارئ عن مدى أهميتها في تصوير النظام السياسي الإسلامي الحق. وجملة القول إذن في هذا الصدد أن الإسلام هو الذي قدم وللمرة الأولى في تاريخ النظم السياسية أروع صورة للسلطة المنظمة تنظيماً قانونياً ومن ثم لدولة القانون.

وثانياً: ماموقف الإسلام من المعيار العددي الغربي في شأن الكيان العضوي للسلطة؟ يقول الله تعالى وهو أصدق القائلين: (أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو

يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً [الفرقان ٤٤]. في هذه الآية الكريمة يبين سبحانه كيف أن الكم العددي البشري لا يمثل قيمة بذاته ، ثم تأتي الآية الكريمة القائلة (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) [الزمر ٩] ، لكي تقطع بفضل الذين يعلمون على الذين هم على غير علم ، (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) [المجادلة ١١] .

وإذا انتقلنا بهذه القيم القرآنية العامة الى ميدان الحكم قلنا بأن العبرة في القيام على شؤون الجماعة ليست البتة بالكم البشري ، إنما هي - في الاسلام - «بالكيف» . إن تسلط السواد الأعظم من الناس على المصلحة العليا للجماعة مرفوض في الاسلام ، ذلك بأن تدبير هذه المصلحة يقتضي درجة من العلم والحكمة لا تتوفر لذلك السواد . إن العبرة في تولي شؤون الجماعة هي - في الاسلام - للايمان والعلم اللذين يرفعان أصحابهما درجات فوق من عداهم . إنها إذن ودونما حاجة إلى اجتهد «حكومة الخيرة المؤهلة للحكم» وليست البتة تسلط السواد الأعظم المهين للغوغائية .

ولو أننا تصفحنا كتابات فقهاء المسلمين الأوائل الصادقين من أهل السنة والجماعة في مجالنا هذا للاحظنا كيف أنهم قد استنبطوا من تلك القيم القرآنية ما استنبطناه . فلقد التقوا على شروط يتعين توافرها لمن يتولى أمر المسلمين تقطع بالتأكيد لمعيار «الكيف» ودون الكم ، أي بحكم الخيرة المؤهلة دون الكثرة التي لاتعلم . ففي كتاب «الأحكام السلطانية» ينقل لنا الماوردي - المتوفى سنة ٤٥٠ هـ - ما كان شائعاً في عصره بصدد الكيان العضوي لسلطة الأمر بل وبصدد أهل الاختيار (أي بصدد الناخبين في نظمنا العصرية) على السواء لدى الصادقين من فقهاء أهل السنة والجماعة ، فيقول :

«إن الإمامة فرض كفاية كالجهاد وطلب العلم فإذا قام بها من هو من أهلها سقط فرضها عن الكافة ، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان : أحدهما : أهل الاختيار (الناخبون في تعبيرنا المعاصر) حتى يختاروا إماماً للأمة ، والثاني : أهل الإمامة (المرشحون لمناصب الحكم في تعبيرنا العصري) حتى ينصب أحدهم للإمامة ، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا إثم . وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة وجب أن يعتبر كل منهما بالشروط المعتمدة فيه .

وأما أهل الاختيار (الناخبون) فالشروط المعتمدة فيهم ثلاثة :

الأول: العدالة الجامعة لشروطها

والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتمدة فيها .
والثالث : الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأرفع .

وأما أهل الإمامة (المرشحون لتولي منصب الحكم) فالشروط المعتبرة فيهم سبعة :

الأول: العدالة على شروطها

والثاني العلم المؤدي إلى الاجتهاد

والخامس الرأي المفضي الى سياسة الرعية وتدبير المصالح

وهكذا يأتي الفقهاء المسلمون الأوائل من أهل السنة والجماعة ليقطعوا بأنه - انطلاقاً من تلك الآيات - لامجال البتة في شأن الكيان العضوي لسلطة الأمر بل وفي شأن ناخبهم (بالتعبير العصري) على السواء، للسواد الأعظم لمجرد كونه كثرة، وإنما هذا المجال من شأن الفضلاء ذوي العلم والرأي والحكمة ، فليس أهل الاختيار هم - في الاسلام - من الغوغاء وإنما هم من المؤهلين لحسن الاختيار وهؤلاء قلة في كل زمان ومكان . وأهل الإمامة كذلك من باب أولى .

وموقف الإسلام هذا من المعيار العددي كحل للمشكلة السياسية يذكرنا بذلك النقد الذي يوجهه النابهون من الملاحظين والمحللين الغربيين إلى مبدأ سيادة الأمة حين وضع موضع التطبيق هناك فكانت النظم النيابية بمجالسها المنتخبة التي راحت تنفرد بسلطة الدولة باعتبار تلك المجالس هي أداة التعبير عن الإرادة العامة ومن ثم تنطلق في تسلطها من غير قيد أو مسؤولية تبعاً لضياح المسؤولية بتعدد المسؤولين . إن تعدد القائمين على السلطة (أعضاء المجالس) وتتابعهم يفسح المجال هناك (على حد تعبير هؤلاء المحللين الغربيين أنفسهم) لتعاقب الانتهازيين من غير المؤهلين على الحكم . إن النقد الذي وجهه ولا يزال يوجهه النابهون من المحللين الغربيين للنظم النيابية الغربية المعاصرة بالتفصيل المتقدم في بحثنا هذا يكفي في ذاته كتأييد ضمنى من جانبهم لموقف الإسلام المتقدم من المعيار العددي الغربي .

وثالثاً: ماموقف الإسلام من مفهوم «الشرعية» وفي مواجهة التصور الغربي المعاصر لهذا المفهوم ؟

لقد رأينا فيما تقدم أن مفهوم الشرعية في الغرب المعاصر يقف بمضمونه عند الالتزام الشكلي من جانب سلطة الدولة بقواعد نظامها القانوني، فقرارات هذه السلطة مشروعة لمجرد كونها قد جاءت مطابقة لتلك القواعد، ومن ثم فإن الشرعية تقع هناك بكل أبعادها وضمmanاتها في إطار النظام القانوني للدولة، الأمر الذي يقصر مضمونها على مجرد «المشروعية» أي مجرد الالتزام بالنظام القانوني الوضعي للدولة التزاماً شكلياً فلا يجاوز ذلك الى الالتزام بما وراءه من قيم أساسية وأهداف عليا هي كما رأينا في ظل النظم الغربية المعاصرة من شأن فلسفاتها السياسية التي استندعتها والتي تظل على الرغم من ذلك سابقة عليها خارجة عن إطارها. ومن هنا اقتصر جزاء تلك الشرعية

الشكلية - أو على الأدق مجرد «المشروعية» - على ضمانة شكلية أيضاً هي الرقابة على دستورية القوانين بالصورة الهزيلة التي أشرنا إليها آنفاً. ولقد كان من مؤدى هذا التصور الغربي المعاصر لمضمون «الشرعية» أن راح خروج سلطة الدولة في قراراتها وحتى بُنظامها القانوني في جملته على القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع يفلت من كل جزاء وضعي وحتى حين راح الفقه الانجليزي والفقه الأمريكي يلتقيان في الغرب المعاصر على أن «حكم القانون» (Rule of law) لا يقف بمضمونه عند التزام سلطة الدولة بالمضمون السلبي للمشروعية (أي بمجرد مراعاة قواعد النظام القانوني وإنما يجاوز ذلك إلى مضمون إيجابي قوامه ضرورة مراعاة مضمون قواعد النظام القانوني ذاته للقيم العليا للمجتمع والتي هي من وراء النظام القانوني للدولة في جملته والتي هي منه بمثابة الهدف، أي حتى حين راحت المشروعية تقترب بمضمونها من الشرعية بمدلولها الدقيق لدى ذلك الاتجاه، ظل المضمون الإيجابي للشرعية - برغم ذلك - واقعاً من حيث الجزاء والضمانات خارج النظام القانوني للدولة ومن ثم من غير جزاء وضعي وظل «الجور» بقضاياء واقعاً هناك في مجال الفلسفة السياسية وظلت مقاومته تبعاً لذلك غير مشروعة تحرمها النظم القانونية ذاتها كما قدمنا.

أما في الإسلام، فإن نظرة مخصصة في «النظام القانوني للدولة الإسلامية» تؤكد أن الشرعية والمشروعية بمدلوليهما الغربيين هذين يندمجان تماماً في نظام واحد هو نظام الشرعية والذي يقع ببعديه الشكلي والموضوعي وبضماناته داخل النظام القانوني الإسلامي. وتوضيحاً لذلك نقول إن النظام القانوني الإسلامي - وقد صور في الكتاب والسنة - بقواعده وجزاءاته لم يقف عند حد القواعد المنظمة لسلوك المسلم وأحواله في المجتمع الإسلامي بوصفه انساناً ومواطناً وبوصفه حاكماً فحسب وإنما جاوز ذلك إلى تصوير القيم الأساسية والأهداف العليا للدولة الإسلامية، ومن ثم جاعلا منها جزءاً من النظام القانوني متمتعاً تبعاً لذلك بطبيعة قواعده وبطبيعة جزاءاته.

ولذلك فإن الخروج من جانب القائمين على سلطة الدولة الإسلامية على تلك القيم والأهداف لا يختلف في طبيعته أو في جزائه عن خروج هؤلاء على بقية أحكام النظام القانوني الإسلامي. بل إن هذا الأمر يزداد عمقاً إذا علم أن الهدف النهائي للدولة الإسلامية بشئى مؤسساتها إنما ينحصر في إقامة مجتمع إسلامي أي في مجتمع حددت معالمه بكل قطاعاته في الكتاب والسنة، وأن العمل على تحقيق هذا الهدف من جانب القائمين على سلطة الدولة هو على حد تعبير الفقه الإسلامي «شرط ابتداء وشرط بقاء» بالنسبة لولايتهم^(٨) في معنى أن شرعية السلطة في الدولة الإسلامية مرهونة في قيامها وفي استمرارها بالتزامها بالعمل على أعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته دونما تمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم وبين تلك القيم الأساسية والأهداف العليا التي وردت في الكتاب والسنة.

وجملة القول في شأن مفهوم الشرعية في الإسلام - وفي مواجهة مفهومها الغربي المعاصر - أن الإسلام لا يعرف التمييز بين المشروعية والشرعية تبعاً لكون الأهداف العليا للمجتمع الإسلامي وقيمه الأساسية قد وردت في الكتاب والسنة على قدم المساواة من حيث طبيعة الجزاء مع أحكام النظام القانوني الإسلامي على النحو المتقدم. إن النظام القانوني الإسلامي ليس له فلسفات عقلية سابقة عليه تقبع فيها أهدافه العليا وقيمه الأساسية بل هو نظام متكامل على ذلك النحو المتقدم. وبهذا يظهر مفهوم الشرعية في الإسلام على مفهومها الغربي. إن مفهوم الشرعية الغربي المعاصر إذ يقف من حيث ضمانته الوضعية عند مجرد المشروعية بالتفصيل المتقدم يجعل من المضمون الإيجابي للشرعية (التزام سلطة الدولة بمراعاة القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع فيما يصدر عنها من قرارات بل وفي نظامها القانوني كله) مجرد تصور فلسفي أو أيديولوجي من غير أية ضمانات فعالة له. أما في الإسلام فإن لمضمون الشرعية - الجامع لضرورة مراعاة سلطة الدولة الإسلامية لأحكام النظام القانوني الإسلامي وللقيم الإسلامية ولأهداف العليا للمجتمع الإسلامي على السواء - ضمانات قانونية فعالة يظهر بها الإسلام في هذا المجال على النظم الغربية المعاصرة. وهذه الضمانات القانونية للشرعية الإسلامية تتمثل في حق مقاومة الجور كحق إيجابي للمسلم بل إنه في النسق القانوني الإسلامي وفي نظرية الإسلام السياسية على السواء يجاوز مجرد الحق إلى كونه واجباً على كل مسلم وذلك بحكم ماورد في شأنه في الكتاب والسنة. ذلك بأن واجب مقاومة الجور هو أصل من أصول الإسلام التي صورت في كتاب الله. ولقد صور واجب مقاومة الجور هذا في القرآن في أصل أعم هو النهي عن المنكر، يقول الله تعالى (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) [آل عمران آية ١٠٤]. وفي صيغة هذه الآية الكريمة مايقطع بأن النهي عن المنكر واجب إسلامي وليس مجرد رخصة.

بل إن من الآيات ما ربط واجب النهي عن المنكر هذا بالإيمان ذاته كقوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) [آل عمران : ١١٠]. وهكذا فإن النهي عن المنكر في القرآن التزام قانوني (بتعبيرنا المعاصر) كما هو واضح من صيغة الآية الأولى، فضلاً عن كونه التزاماً عقائدياً يرتبط بإيمان المسلم كما هو واضح من صيغة الآية الثانية. فإذا علم بأن النهي عن المنكر يعني في الفقه الإسلامي النهي عن كل محظور في الشرع، أي في النظام القانوني الإسلامي، ومن باب أولى النهي عن الخروج عليه - من جانب سلطة المجتمع الإسلامي - في جملة أو في أجزاء منه ودونما تمييز بين أحكامه وقيمه وأهدافه في المعنى المتقدم. إذا علم ذلك كان جور السلطة في الإسلام في مقدمة المنكرات جميعاً. وكان جزاء الجور هو جزاء هذه المنكرات نفسها بل وأعظم شأناً في الإسلام.

وهذا الجزاء القانوني للجور باعتباره منكراً في الإسلام قد ورد في حديث (متفق عليه) لرسول الله صلى الله عليه وسلم نصه «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان». وليس من شك في أن مضمون هذا الحديث كمضمون غيره من الأحاديث المتفق عليها في مجاله يمثل جزءاً من النظام القانوني الإسلامي بل وقيمة إسلامية من قيمه العليا والتي هي جزء منه. ويعني مضمون هذا الحديث - إذن - أن جزاء الجور في النظام الإسلامي هو مقاومة هذا الجور كواجب قانوني على كل مسلم مقاومة تتدرج في مضمونها تبعاً لدرجات استطاعة المسلم في شأنها فالأصل فيها هي المقاومة بالقهر (باليد) فإن لم تكن المقاومة بالقهر مستطاعة جازت المقاومة باللسان (أي بالوعظ)، ثم تأتي درجة مقاومة الجور بالقلب كأدنى درجة لها في معنى المقاومة السلبية للحاكم الجائر أي برفض الامتثال لقراراته التي تأتي خارجة على النظام القانوني والإسلامي في أحكامه أو في قيمه الأساسية على السواء. والحق أن في هذا الجزاء القانوني للجور في النظام الإسلامي تقبع فاعلية الضمانة الإسلامية لمبدأ الشرعية كضمانة فعالة، وذلك في مواجهة تلك الضمانة الهزيلة لمبدأ الشرعية في الغرب والمتمثلة في الرقابة على دستورية القوانين بأبعادها العاجزة عن متابعة المضمون الإيجابي للشرعية بالتفصيل الذي قدمناه في شأنها.

إن أدنى مرتبة من مراتب مقاومة الجور كالترزام قانوني وعقائدي في الوقت نفسه بالنسبة لكل مسلم (على مقتضى ذلك الحديث) تتمثل كما قدمنا في رفض المسلم في مجتمعه الإسلامي الامتثال لأوامر القائم على سلطة الأمر لمجرد تضمينها لما فيه خروج على الكتاب والسنة ومن ثم على الدستور الإسلامي (بالتعبير المعاصر)، بينما على المواطن في ظل الدولة الغربية المعاصرة وطبقاً لمفهوم الشرعية الضيق هناك أن يظل ملتزماً بأحكام قوانين سلطة الدولة برغم اقتناعه بعدم شرعيتها أو حتى بعدم مشروعيتها إلى أن يصدر من المؤسسات القضائية المختصة بذلك ما يقضي بعدم دستوريتها، وهذا من شأنه وضع الضمانة الأخيرة للمشروعية (وهي أدنى درجات الشرعية) في يد مؤسسات سلطة الدولة التي تكون بذلك خصماً وحكماً في الوقت نفسه .

إن في التزام المسلم في ظل الدولة الإسلامية التزاماً قانونياً - على النحو المتقدم - بمقاومة الجور، مقاومة تبدأ بالقهر أي بحمل القائم على السلطة على مراعاة النظام القانوني الإسلامي في أحكامه وقيمه بالقهر أو خلعه، ولكي تقف في أضعف درجاتها عند المقاومة السلبية متمثلة في رفض الامتثال لأوامر السلطة الجائرة، إن في هذا الالتزام ما يجعل من الالتزام القانوني بمقاومة الجور - بالنسبة

للمسلم فرداً أو جماعة - ضمانة فعالة لرقابة شعبيته لايحتكم فيها المسلم إلا لضميره الإسلامي ثم الالتزام من حيث هو مسلم بدستور الإسلام أي بنظامه القانوني وكل ذلك بعيداً ومستقلاً عن مؤسسات سلطة الدولة الإسلامية وفي مواجهتها، وهكذا يكون القول الفصل - في ظل النظام القانوني الإسلامي - بصدد الرقابة على شرعية أوامر السلطة هو في النهاية للشعب المسلم أفراداً وجماعات لايحتكم فيها إلا للقيم الإسلامية، فلا يترك أمرها في النهاية إلى أجهزة السلطة لتكون حكماً وخصماً معاً كما هي الحال في ظل الدولة الغربية المعاصرة، ويؤيد فهمنا هذا لواجب مقاومة الجور كضمانة للشرعية في الإسلام رفع رسول الله صلوات الله عليه من قتل فيها إلى أعلى مراتب الشهادة، إذ يقول «أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله في ذلك ،.....» ثم ما أعلنه الخلفاء الأوائل في هذا الصدد، فلقد خطب أبو بكر في الناس عند توليه الخلافة قائلاً «أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني»، كما حمد عمر الله إذ جعل في المسلمين من يقوم اعوجاج عمر بسيفه . أليس في ذلك كله حض على مقاومة الجور مقاومة إيجابية تصل إلى حد استعمال السيف كضمانة إسلامية للشرعية؟ وأليس في ذلك أيضاً ما يكفي لإبطال كل ما جاء في تحليل «أرنولد» للخلافة الإسلامية ولما انتهى إليه في شأن تصويره للنظرية السياسية لتلك الخلافة من حيث هي نظام مستبد تحتمي لا مكان معه إلا لطاعة عمياء من جانب الرعايا؟!

كيف يستقيم تصوير «أرنولد» هذا للنظرية الخلافة الإسلامية مع مفهوم الشرعية الإسلامية بمضمونها الإيجابي المتقدم بضمانتها الفعالة المتمثلة في واجب مقاومة الجور ، وأخيراً أين مضمون الأحاديث التي استدعيت في تحليل «أرنولد» تأييداً لنظريته عن الخلافة الإسلامية (المستبدة) من مضمون الآيات والأحاديث المتفق عليها التي قدمناها آنفاً كأساس دستوري لنظام الشرعية في الإسلام ولواجب المقاومة كضمانة له؟^(٩)

ورابعاً: ماموقف الإسلام من فكرة سيادة الأمة ومن مفهوم الديمقراطية النيابية الغربية المعاصرة التي جاءت تطبيقاً لها ؟

لقد سبق أن قدمنا أن الديمقراطية النيابية الغربية المعاصرة ترتد بجذورها الفلسفية هناك إلى فكر كل من الفيلسوف الانجليزي «لوك» والفيلسوف الفرنسي «روسو» . فلقد أخذت عن «لوك» فكرته في تسويد البرلمان باعتباره نائباً عن الأمة مصدر كل سلطة (فكرة سيادة الأمة) تبعاً لفكرته عن النشأة التعاقدية للمجتمع السياسي ، بيد أن هذه الديمقراطية الغربية المعاصرة راحت تتنكر تماماً لفكرة «لوك» عن حق المقاومة كحق طبيعي للمواطنين في مواجهة إخلال السلطة

بالتزامها بالمحافظة على حقوقهم الطبيعية الخالدة والتي في مقدمتها الملكية والحرية ، وذلك على الرغم من أن حق المقاومة هذا يمثل الهدف النهائي «للك» من وراء فلسفته عن العقد السياسي . كما أخذت الديمقراطية الغربية النيابية المعاصرة من فلسفة «روسو» فكرته عن الإرادة العامة التي لا تخطيء والتي لا راد لكلمتها ممثلة في القانون ، الأمر الذي هياً في تلك النظم لمزيد من التأكيد للسيادة الفعلية للمجالس النيابية والتي راحت تستقل بممارسة الوظائف الرئيسية للدولة بمنأى عن كل رقابة شعبية طوال مدة عضويتها خارجة بذلك على مضمون سيادة الشعب على النحو الذي ضمنه لها «روسو» ذاته .

وجملة القول فإن النظم النيابية الغربية المعاصرة قد أخذت من فلسفة كل من «لوك» و «روسو» ما يدعم سيادة المجالس النيابية بينما رفضت تماماً فكرة لوك عن مقاومة الجور . فإذا انتقلنا إلى الاسلام لاحظنا أنه ليس بحاجة البتة إلى مثل تلك الشعارات الغربية كشعار سيادة الأمة في مجالنا هذا . ذلك بأن النظام القانوني الإسلامي ينطوي في ذاته على أروع ضمانات للشرعية متمثلة - كما قدمنا - في واجب مقاومة جور القائمين على سلطة الأمر كواجب قانوني ، بينما ترفض النظم النيابية الغربية المعاصرة مثل هذا الحق بالنسبة لمواطنيها بل إنها ترى في مقاومة جور سلطة الدولة عملاً هداماً .

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الفكر الاسلامي قد استطاع أن يقدم في مجالنا هذا تظهيراً عقلياً رائعاً لطبيعة العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في المجتمع الاسلامي كدعامة نظرية لحق المحكومين في مقاومة الجور ومن ثانياً فكرة العقد السياسي التي عرفها الفكر الغربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين أي بعد الفكر الإسلامي بقرون طويلة . فلو أننا تصفحنا الباب الخاص بالخلافة في كتاب «الأحكام السلطانية» «للماوردي» (٤٥٠ هـ) للاحظنا كيف أنه قد ربط تحليله للخلافة في ذلك الباب بفكرة العقد ، فلقد عنون الباب بعبارته : (عقد الامامة) ثم راح يقدم تظهيراً عقلياً رائعاً لنشأة السلطة نشأة تعاقدية في المجتمع الاسلامي وعلى نحو يجعل من هذا التنظير سنداً عقلياً قوياً لحق المقاومة كضمان للشرعية . فلقد صور «الماوردي» في بابه هذا علاقة السلطة بالرعية على أنها علاقة تعاقدية تتحدد معالمها على مقتضى عقد هو عقد الإمامة والذي به تنشأ السلطة مقيدة بواجبات تدور في جملتها حول الالتزام بأعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته مما يجعل استمرارها مرهوناً باستمرار التزامها بإعمال ذلك النظام ، كما يترتب على مقتضى هذا العقد للرعية حقوق يسأل الإمام عن أدائها قبل الأمة . فإذا أدى الإمام واجباته هذه تنشأ له حقوق قبل الأمة تتلخص في واجب الطاعة . غير أن واجب الطاعة هذا يقابله التزام يرتبط به ألا وهو التزام الإمام

بعدم الانقياد إلى الهوى وعدم الخروج على أحكام الشرع فإن هو اتبع هواه وفسق فظلم وجار خرج عن الإمامة وجملة القول إذن أن «الماوردي» راح - بتنظيره لنشأة السلطة نشأة تعاقدية أي برضا المحكومين من ثنايا عقد هو عقد الإمامة والذي واقعته المنشئة له تبدو في عملية البيعة - يقدم ما يصلح كسند نظري لتسوية المقاومة. ذلك بأنه قد ربط واجب طاعة الأمة للإمام بحرصه على عدالته باعتبار أنهما التزامان متقابلان على مقتضى العقد المنشئ لسلطة الإمام ومن ثم فإن جور الإمام يسقط عن الأمة واجب الطاعة بل ويجيز عزله من الإمامة وثمة نتيجة منطقية لذلك هو أن تصبح كل وسائل المقاومة مشروعة مادامت تهدف إلى إخراجه من الخلافة بعد أن أضحي بقاؤه فيها غير شرعي. وهكذا يكون «الماوردي» قد قدم تنظيراً عقلياً لمصدر السلطة في المجتمع الإسلامي من ثنايا فكرة العقد السياسي على نحو يجعله صالحاً لتبرير حق مقاومة الجور كحق يترتب للرعايا على مقتضى عقد الإمامة.

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن روعة فكرة العقد السياسي عند «الماوردي» كتفسير عقلي لعلاقة السلطة برعاياها - والتي تصلح في النهاية كسند عقلي لتسوية مقاومة الجور إنما تتمثل في أن تنظر «الماوردي» لتلك العلاقة على أنها تعاقدية جاء تنظيراً حياً إذ أفلح في الانطلاق في تحليله لتلك العلاقة وكأنها تنشأ عن اتفاق فعلي تبدو الواقعة المنشئة له في البيعة. بينما وقف تنظير «لوك» الانجليزي - فيما بعد «الماوردي» بقرون طويلة - لعلاقة السلطة برعاياها من ثنايا الفكرة نفسها عند مجرد الفروض العقلية البحتة فالعقد المنشئ للمجتمع السياسي عند «لوك» هو عقد افتراضي بحث يأتي ضمن سلسلة من افتراضات عقلية صرفة لا أساس لها في الواقع ، فحالة الطبيعة اللاسياسية السابقة على عقد «لوك» هي حالة افتراضية لأن الإنسان والمجتمع والسياسة ظواهر متلازمة فحيث يوجد البشر تقوم الجماعات حتماً وحيث تقوم الجماعات تنشأ السلطة السياسية كضرورة تمليها قدرة المجتمعات على الاستمرار ومن ثم فإن البدء في فلسفة «لوك» من حالة الطبيعة التي لا تعرف السلطة السياسية هو افتراض عقلي بحث وكذلك الانتقال منها إلى حالة المجتمع السياسي بعقد ، هو الآخر افتراض عقلي صرف . أما «الماوردي» فقد راح يصور تنظيره لنشأة سلطة الدولة الإسلامية نشأة تعاقدية تنظيراً حياً إذ راح يسند العقد المنشئ لسلطة ولي الأمر في المجتمع الإسلامي إلى واقعة فعلية هي «البيعة» ليرى فيها الواقعة المنشئة للعقد ، ومن هنا كان وصفنا تنظيره بأنه حي . ثم إن فكرة العقد السياسي عند «الماوردي» تبدو قادرة تماماً على تقديم سند عقلي لاستمرار مسؤولية ولي الأمر في المجتمع الإسلامي أمام رعاياه على طول ولايته وذلك بأن ولي الأمر طبقاً لتحليل «الماوردي» هو من الرعايا في مركز تعاقدية وفي معنى أن هؤلاء يستطيعون عزله كلما رأوا أنه قد خرج على التزاماته في العقد بأن فجر أو جار .

ومن هنا فإن نظريته عن العقد السياسي ترفض تماماً فكرة استقلال المجالس الحاكمة المنتخبة عن ناخبيهم طوال مدة العضوية في ظل النظم النيابية الغربية المعاصرة والتي تستند إلى فكرة الوكالة التمثيلية هناك؛ تلك الفكرة التي على مقتضاها لا يكلف أعضاء المجالس طوال مدة عضويتهم بتقديم حساب لناخبيهم ، كما لا يجوز للناخبين إقالة هؤلاء الأعضاء قبل نهاية مدة العضوية . وإنما الذي يستقيم مع فكرة «الماوردي» عن العقد السياسي بأبعادها المتقدمة عن فكرة الوكالة الإلزامية التي مضمونها أن أعضاء المجالس المنتخبة ليسوا ممثلين للأمة وإنما ينظر إليهم على أنهم قد تلقوا من ناخبيهم وكالة على سبيل الإلزام من طبيعة وكالة القانون الخاص ومن ثم يكلفون بتقديم حساب لناخبيهم أولاً بأول كما يجوز لهؤلاء الناخبين إقالتهم قبل نهاية مدة العضوية ، الأمر الذي يضع تلك المجالس تحت رقابة دائمة من جانب الناخبين ، إنها فكرة الوكالة الإلزامية التي حرصت النظم السياسية الغربية المعاصرة على استبعادها تماماً تمكيناً لبرلمانها من الاستقلال إزاء الناخبين طوال مدة العضوية .

وهكذا تبدو روعة فكرة «الماوردي» عن العقد السياسي كعقد عقلي حي لا لحق المقاومة فحسب وإنما لديمقراطية (بالتعبير الغربي المعاصر) قوامها إذابة الحواجز بين الحاكمين والمحكومين وعلى نقيض ما انتهت إليه النظم النيابية الغربية المعاصرة إذ تقوم كما هو واضح مما تقدم على التمكين لاستقلال المجالس الحاكمة المنتخبة بوظائفها عن الناخبين مما يهيئ لتدلي تلك المجالس إلى الاستبداد ، وكل ذلك وراء واجهة أيديولوجية براقة هي شعار سيادة الأمة .

ذلك هو تحليل قاضي القضاة الماوردي للخلافة الإسلامية (وهو من أظهر المبرزين من فقهاء أهل السنة والجماعة في موضوعنا) . وفي تحليل الماوردي هذا رد آخر على ما قدمه «أرنولد» في شأن النظرية السياسية للخلافة الإسلامية .

* * *

ختام هذا البحث نقدم فيما يلي تصورنا لما يجب أن تكون عليه علاقات **وفي** المجتمع السياسية حتى تكون جديرة بالانتساب إلى الإسلام ، أو في معنى آخر نموذجاً نظرياً للنظام السياسي الإسلامي نستطيع الاسترشاد به في الحكم على مدى إسلامية نظام سياسي ما .

إن وصف نظام سياسي ما بأنه إسلامي معناه أن علاقات الأمور والطاعة في المجتمع تجري على مقتضى ما جاء في الكتاب والسنة من قيم سياسية ومن أحكام قانونية في شأن تلك العلاقات . وهذا مؤداه أن نموذجاً نظرياً للعلاقات السياسية في

المجتمع الإسلامي يتعين أن يقوم على مجموعة من مفاهيم متسقة فيما بينها مستنبطة من تلك القيم والأحكام كما وردت في الكتاب والسنة . فلو أننا حاولنا تصوير مثل هذا النموذج على هذا النحو ، فاستنبطنا مفاهيمه من تلك الآيات والأحاديث المتفق عليها والتي أوردناها آنفاً والتي تقضي بالالتزام رعايا السلطة بطاعتها ، من حيث هي فضيلة سياسية إسلامية بذاتها ومن تلك التي تعلق هذه الطاعة على مراعاة السلطة للنظام القانوني الإسلامي بقيمه وأحكامه وعلى قدم المساواة مع المحكومين ، ثم من تلك التي تشرع مقاومة جور السلطة بل وتجعل منها واجباً إسلامياً بالتفصيل المتقدم ، لو أننا استنبطنا من تلك المقدمات الإسلامية الصرفة مجموعة من مفاهيم بشأن العلاقات السياسية للمجتمع ثم أودعنا هذه المفاهيم جميعاً في بناء متسق لكانت هذه المفاهيم جديرة بأن توصف بأنها مفاهيم سياسية إسلامية وكان ذلك البناء الذهني جديراً هو الآخر بهذا الوصف ، أي بوصفه بأنه نموذج نظري لعلاقات المجتمع الإسلامي ، أولاً يجب أن تكون عليه العلاقات السياسية حتى تعتبر إسلامية ، لو أننا فعلنا ذلك كله لانتبهنا إلى تصوير هذا النموذج الإسلامي للعلاقات السياسية مرتكزاً على « مفهوم سياسي أساسي هو ما نستطيع تسميته » بالتدرج في الالتزام السياسي ، وهو تدرج نستطيع تمثله على النحو التالي :

إن على رأس سلم التدرج في الالتزام السياسي على خريطة ذلك النموذج الإسلامي يقع النظام القانوني الإسلامي بقيمه وأحكامه (بمضمونه الذي ينفرده به الإسلام على نحو ما قدمنا) ثم يلي ذلك الالتزام السياسي العام بطاعة ذلك النظام من غير تمييز بين قيمه السياسية وأحكامه القانونية ، وهو التزام عام في معنى أنه شامل لمواطني الدولة الإسلامية دونما تمييز بين حاكميها ومحكوميها (إذ الأصل في الإسلام أنه لا حكم إلا لله) . فالحاكمون ملتزمون بالامتثال لحكم القانون الإسلامي ولقيمه السياسية في علاقاتهم الخاصة وفي ممارستهم لوظيفة الحكم ، وفي الخروج على ذلك «جور» ، ولهذا الجور مفهوم إسلامي له موقعه على ذلك النموذج الإسلامي للعلاقات السياسية ، والمحكومون كذلك ملتزمون بتلك الأحكام والقيم في علاقاتهم الخاصة ، وفي علاقاتهم السياسية أي كأطراف في علاقة الأمر والطاعة فهم مكلفون بطاعة السلطة بوصف هذه الطاعة قيمة سياسية إسلامية بذاتها ، بيد أنهم مكلفون في الوقت نفسه بواجب سياسي هو واجب مقاومة الجور أي جور الحاكم تبعاً لخروجه على التزامه بأحكام النظام الإسلامي بقيمه السياسية ، ولمقاومة الجور هذه مفهومها الإسلامي الذي يتخذ له هو الآخر مكاناً على النموذج السياسي الإسلامي للعلاقات السياسية . ثم يلي ذلك في سلم التدرج في الالتزام السياسي بمفهومه الإسلامي انقسام رعايا النظام القانوني الإسلامي الشركاء في ذلك الالتزام السياسي العام إلى فريقين

حاكمين ومحكومين بتدرج سياسي فيما بينهما قوامه التزام المحكومين بأوامر سلطة الأمر . بيد أن هذا الالتزام السياسي هو الآخر مرهون بالالتزام الحاكمين بالنظام القانوني الاسلامي بأحكامه وقيمه بصدد مضمون أوامرهم ، فإن جاء هذا المضمون خارجاً على تلك القيم والأحكام الاسلامية كان بذلك جائراً وسقط التزام رعايا السلطة به ووجهت مقاومته ، وتلك ضمانة شعبية فعالة للشرعية بمفهومها الاسلامي الشامل وهي ضمانة ينفرد بها النظام السياسي الاسلامي كما فصلنا آنفاً .

وهكذا يبدو النموذج السياسي الاسلامي على هيئة بناء ذهني من مجموعة متسقة من مفاهيم سياسية على رأسها مفهوم التدرج في الالتزام السياسي ثم مجموعة من مفاهيم سياسية أخرى ، وهي جميعاً اسلامية تبعاً لكون مضمونها مستنبطاً من الكتاب والسنة كمفهوم الطاعة من حيث هي فضيلة سياسية ومفهوم «الجور» في مدلوله الاسلامي ومفهوم «المقاومة» من حيث هي واجب اسلامي ومفهومها من حيث هي ضمانة لعدم التدلي إلى الجور .

ومثل هذا النموذج السياسي الإسلامي الخالص جدير حقاً بأن يسترشد به في الحكم على مدى إسلامية أي نظام سياسي . إن كل نظام يقيم علاقات مجتمعه السياسية على ذلك النحو من التدرج في الالتزام السياسي بمفاهيمه الإسلامية السياسية المتقدمة هو جدير وحده بانتسابه للإسلام .

ولعل في ذلك فصل الختام في الرد على ما قدمه أرنولد بصدد النظرية السياسية للخلافة الاسلامية .

والله يتم نوره ويغفر لي عجزتي والسلام ،،،

محمد طه بدوي

الاسكندرية في ٢٦ سبتمبر ١٩٨٢ م
الموافق ٩ ذو الحجة ١٤٠٢ هـ

الهوامش

١ - لمزيد من التعريف بالمشكلة السياسية وبحلولها المختلفة يرجع الى كتابنا. المنهج في علم السياسة، الاسكندرية - ١٩٧٩ (من مطبوعات جامعة الاسكندرية) ويرجع كذلك الى المراجع المشار اليها فيه.

٢ - في هذا المعنى: A. Paolrein D, entreves La notion de, L,etat, Traduction Francaise Sirey Paris, 1969

مع الفصل الخاص بالشرعية، ص ١٧٧ وما بعدها.

٣ - Bertrand De Jouvenel, Le Pouvoir P 326r

٤ - وطبعته الحالية التي في ايدينا هي طبعة:

London, Routledge, Kegan Paul, L,T,D, 1967

5 - «The Caliphate thus recognized was a despotism which placed unrestricted power in the hands of the ruler and demanded unhesitating obedience from his subjects».

Arnold, The Caliphate, P. 47,48.

6 - «The political theory thus enunciated appears to imply that all earthly authority is by divine appointment, the duty of the subjects is to obey, whether the ruler is just or unjust, for responsibility rests with god, and the only satisfaction that the subjects can feel is that God will Punish the unjust ruler for his wicked deeds even as will reward the righteous monarch».

Arnold, P, 49

7 - «In one respect only was the arbitrary, autocratic power of the Caliph limited, in that he, just as every other Muslim, was obliged to submit to the ordinances of the Shariah, or law of Islam. This limitation arose from the Peculiar Character of Muslim. law as being primarily (in theory at least) derived from the inspired Word of God, and as laying down regulation for the conduct of every department of human life, and thus leaving no room for the distinction that arose in Christendom between canon law and the law of the state.

The law being thus of divine origin demanded the obedience even of the caliph himself, and theoretically at least the administration of the state was supposed to be brought into harmony with the dictates of the sacred law».

Arnold, P, 53

٨ - في هذا المعنى الدكتور محمد سليم العوا: النظام السياسي للدولة الاسلامية ص ١٤٣ - الطبعة الثالثة ١٩٧٩، المكتب المصري الحديث بالقاهرة.

٩ - لمزيد من التفصيل في شأن مقاومة الجور في الاسلام والآيات والأحاديث التي يركز اليها واجب المقاومة، يرجع الى كتابنا: حق مقاومة الحكومات الجائرة في المسيحية والاسلام، في الفلسفة السياسية، والقانون الوضعي - الاسكندرية ١٩٥٠ م.

الفصل الثاني عشر

الحياة الاجتماعية

الحياة الاجتماعية الإسلامية كما صورها بعض المستشرقين

الدكتور عبد الوهاب أبوحديبة
مدير مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية
تونس

الحياة الاجتماعية الإسلامية كما صورها بعض المستشرقين

الصعب جداً أن نجد تطابقاً بين ما يكتبه بعض الباحثين الغربيين عنا وعن
هنا حضارتنا من تقاليد ومعتقدات ، وبين الواقع الذي نعيشه نحن من الداخل
وان كان هذا أمراً طبيعياً في حد ذاته فانه قد يعود أيضاً إلى الفجوة الفاصلة بين
ماتعودنا عليه فاستأنسناه وما يشاهده ملاحظ خارج عنا لا يشاطرنا الأرضية المادية
والاجتماعية والفكرية التي ننطلق منها . وعلى هذا الأساس فان كل ما يكتب أو يقال عنا
يهمنا بالدرجة الأولى لأننا نجد فيه صورة ما ، صادقة كانت أو مشوهة . تبعث على
التساؤل وتحث على النقد الذاتي وتثير الشك البناء الذي يجعلنا نراجع النفس ونعدل
ما ينبغي أن يعدل أو نركز على ما يجب أن يركز عليه .

وهذا ما يحدث عادة في تلاقي الحضارات ، إلا أنه يبدو وكأن الحضارة الإسلامية
- إنني جانب ما أثارته من اهتمام علمي واضح - بناء تبلور في قالب دراسات موضوعية
نزينة ، فانها أثارت أيضاً الحقد والغضب في عديد الأوساط الغربية فعمدت حسب خطة
مدبرة محكمة فيما يبدو إلى قلب الحقائق وتشويه الواقع وإصدار شتى التهم وإصاقتها
بمختلف جوانب أساليب عيشنا وعناصر تفكيرنا وكنه نظرتنا للحياة .^(١)

ومن غريب الأمور وليس من باب الصدف أن يكون هذا التشويه هو الذي تغلغل
في الأذهان وراج . وأن يكون ما كتب علينا أكثر شيوعاً مما كتب فينا فالأوساط الشعبية
والرأي العام الغربي والمحافل العلمية نفسها حتى الأشد اتصالاً بالعالم الإسلامي
أصبحت متأثرة شديداً بالتأثر بالأساطير والخرافات التي يتناقلها أصحاب الآراء
المغرضة عن المجتمعات الإسلامية . ولعل هذا ما يجعلنا في حاجة ملحة إلى التأمل

ومراجعة هذه الدراسات الاستشراقية لندحض التهم ونرفعها ، وحتى لايبقى شبابنا ضائعاً ممزقاً بين صورة تمجيدية يقدمها له مجتمعه عن نفسه ولكنه لايرضى بها بحكم التطور الطبيعي للحضارات أو بحكم صراع الأجيال أو بموجب تضارب القيم ، وبين صورة خلافة ولكنها مشوهة يقدمها عنا له بعض خصومنا فتدعم فيه تلك النزعة الطبيعية للشك وتشجعه على الهروب من الواقع والتنكر له والانسلاخ عن الجدة القومية وعن الأصالة التاريخية

إن أدب الاستشراق وفرقه وتنوعه وتعدد اللغات التي كتب فيها والاتجاهات التي سار على منوالها لايزال في حاجة أكيدة إلى غرلة وتقويم ، وبعض المحاولات التي قام بها بعض الباحثين سواء أكانوا مسلمين أم من المستشرقين أنفسهم بقيت إلى هذه الساعة دون الأهمية التي يكتسبها هذا الموضوع .^(٢)

الاستشراق فرق وتيارات مختلفة يرتدي جميعها ثوب (الموضوعية) و (التجرد) و(الدقة) و(النزاهة) و(العلم) ... ولكنها تخفي حقيقتها على القارئ فلا يتفطن الى مايتسم به معظمها من ضعف في التحليل ونقص في الاطلاع وتسرع في اطلاق الآراء المسبقة إلى حد أن الكتابات الاستشراقية تعدّ اليوم عبارة عن خليط من المعلومات الصحيحة والأخطاء الفادحة ، فالموضوعية العلمية لم تكن كافية لتضع البعض من الباحثين الغربيين في مأمن من العنصرية والتمحور حول الفلك الأوربي الضيق .

وجدير بالملاحظة أيضاً أن أجيالاً وأجيالاً من الأوربيين اطلعوا على الاسلام وعلى حضارته من خلال هذا اللون من الدراسات التي طبعت عديد المرات وترجمت إلى كثير من اللغات ، بما في ذلك اللغة العربية نفسها مثل كتاب جورج بوسكي عن (قيم الاسلام الجنسية)^(٣) وهو كتاب تداوله القراء طيلة ثلث قرن ونشر تحت اشراف أكبر أساتذة الغرب ونقل إلى الانجليزية والاسبانية والهولندية ، وأصبح المدخل المفضل ان لم يكن الوحيد إلى قضية شائكة معقدة صعبة تتعلق بأخص خصائص حياة المسلمين والتي لايمكن لأي (أجنبي) أن يطلع عليها الا بالممارسة الطويلة والبحث المستفيض ألا وهي قضية (الحياة الجنسية) . إلا أن المؤلف يدعي سعة الاطلاع والمعرفة مستغلا ماتوصل اليه من دراسة لبعض أمهات كتب الفقه الاسلامي فأصبح ينظر إليه وكأنه الخبير الاختصاصي العالمي للفقه الاسلامي وبما أن الفقه نفسه أصبح مهجوراً ومجهولاً إلى حد بعيد وحتى بين الأوساط الاسلامية المثقفة نفسها فان هذا الكتاب أصبح بمثابة المرجع الأم لعدد لا يحصى من الاجتماعيين والسوسيولوجيين والسيكولوجيين والديموغرافيين .. فلا تكاد تجد باحثاً غربياً أو مسلماً يتطرق إلى هذا الموضوع دون أن يستند الى هذا الكتاب غير متفطن دائماً إلى ما اختبأ في طياته من خرافات عن بطش المسلمين الجنسي، وعنقهم الشهواني وانسياقهم للذة واندفاعهم في طلبها، وعدم

سيطرتهم على أنفسهم فيستعصي عليهم التقيد بالمبادئ والأخلاق. ويرجع بوسكي كل ذلك إلى الفقه الاسلامي وإلى تعاليمه.. فمن تحريف إلى تشويه ومن تشويه إلى هزل فتصبح الصورة المتداولة عن حضارتنا صورة كاريكاتورية شنيعة للغاية.

فواجب علينا إذن أن نقوم بعملية مراجعة طويلة النفس لننصف حضارتنا وهو ما يتطلب منا نقداً علمياً لمناهج بعض المستشرقين وتفكيراً لطرق تحليلهم وكشف القناع عن ملابسات مواقفهم واثبات مواطن الخطأ في كتبهم ومصادرهم.

* * *

ولتحقيق هذه الرغبة لابد من العودة إلى مصدر الدراسات الاستشراقية نفسه وإلى عهد انبثاق علم الاجتماع في أوروبا وإلى تطبيقه على المجتمعات الإسلامية، وذلك قصد وضعه في إطاره التاريخي الحقيقي . فمن ينكب على دراسة تاريخ الفكر الفرنسي والانجليزي والألماني في غضون القرن التاسع عشر يلاحظ اقتراناً واضحاً بين دخول الغرب طور التوسع الاقتصادي والجغرافي وظهور النظريات السيوسولوجية الجديدة. ولا يمكن بحال من الأحوال أن يعتبر هذا التزامن مجرد وليد الصدف. إنما هو حلقة من سلسلة طويلة تمتد جذورها إلى عهد النهضة الغربية لما دخلت أوروبا في مغامرة غزو القارات والاستيلاء على كل مكان (خال) من (حضارة) واكتشف الغربيون آنذاك عوالم جديدة أخذوا يتنافسون على احتلالها ويتسابقون على الاستيطان فيها فتوسعوا في المعمورة كلها التي تحولت إلى مرتع يُقسَّم ويوزع ويستعمر، وإن كان ذلك قد تم بمجرد دوافع اقتصادية وعسكرية معروفة فإن الدول الغربية كانت في حاجة إلى عملية التسويغ لهذا الاحتلال الذي لم يكن يسائر فلسفة الديمقراطية والحرية خاصة وأن بعض الأوساط التقدمية كانت تحترز ولم تكن مقتنعة تماماً بشرعية الحركة التعميرية ولا بضرورة السيطرة الامبريالية . فإن سياسة التوسع العسكري نفسها لم تكن تسائر أساساً المبادئ والمثل العليا التي بنيت عليها فكرة الرقي البشري ومن ثم انبثقت نزعة عميقة الرسوخ في الأذهان منذ ذلك العهد إلى يومنا هذا تقول بتفاضلية الثقافات والمجتمعات والحضارات والأديان، وآلت في نهاية المطاف إلى نظرية (العقليات) التي ظلت وكأنها القول الفصل إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية ، فأصبح من المسلم به أن البشرية في تطورها التاريخي وسيرتها الكونية نحو الحضارة أصناف وأقسام متباعدة وأن الحضارة الغربية تمثل خلاصة التطور بيد أن المجموعات الأخرى ماتزال (بدائية) تعيش طور التوحش والهمجية والقبلية وشتى أوجه الانحلال والجهل والفقر والبؤس والتخلف.

فكان لهذا الموقف تأثيران اثنان: أولهما عملي، وثانيهما نظري، أما العملي فإنه يتمثل في كون المجتمعات الأوروبية المتقدمة لابد وأن تكون (مسؤولة) أمام ضميرها وأمام التاريخ عن بقية الشعوب المتأخرة (فواجب) عليها أن تستعمرها حتى تلقنها معاني الحضارة وتسموبها إلى مستويات الرقي الاقتصادي والاجتماعي والثقافي .

وهذا ماسماه رديوارد كيبلن: (حمل الرجل الأبيض) أو ماكان يدرسه اساتذة الفلسفة الفرنسيون إلى تلاميذ البكالوريا بعنوان (الاستعمار) وواضح أن كل هذه المواقف ليست في نهاية الأمر إلا محاولات - كانت موفقة إلى حد بعيد - لطمأنة النفس وتوفير راحة الضمير وترك الشعوب المستعمرة فريسة تسيطر عليها الجيوش ويستغلها أصحاب رؤوس الأموال وأرباب الشركات

إلا أن كل هذا أصبح بمثابة الحاجز بين المثقفين والجامعيين والباحثين والعلماء أنفسهم والواقع الاجتماعي داخل البلاد المستولى عليها إذ غاب عنهم أن الشعوب الاسلامية وإن كانت غير غربية فإنها تنتمي إلى حضارات عريقة وقديمة جداً لا تقل قيمة عن الحضارة الأوروبية، وغاب عنهم أن هذه الحضارات والثقافات تتفاوت هي بدورها . فمنها ماهو مكتوب ومنها ماهو غير مكتوب ومنها ما أنجز المعجزات ومنها مازال يبحث عن نفسه وأن الموقف العلمي الصحيح كان لابد أن يفرض بالباحثين إلى تفصيل الأمور وتصنيفها وتنميطها والدخول في الجزئيات والفروق بين الحضارات والثقافات، بعد مقارنة بعضها ببعض وفهمها من الداخل ضمناً وذاتياً لا بعد مقارنتها جملة بالحضارة الغربية .

وإزداد الاشكال تعقيداً بعد أن اتضح أن هذه الشعوب الاسلامية المغلوبة المهزومة عسكرياً لم تخضع ذهنياً وعقلياً لسيطرة الغرب عليها ، بل اتجهت تبحث في ثقافتها ماضياً وحاضراً عن مقومات تستمد منها ما استطاعت من القوة لتجابه خطر الاحتلال ولتدافع عن نفسها ، وفي هذا الاطار اتضح أن الاسلام لن يرضخ وأن المسلمين لن يستسلموا وأن الصراع الاستعماري بين الغرب والشرق ليس في نهاية الأمر الا طواراً من أطوار الصراع القديم بين أوروبا والعالم الاسلامي ...

ولعل من أخطر ما اتضح لهؤلاء الباحثين أن الاسلام هو سر المقاومة وأنه مادام متأصلاً في شعوب (ماوراء البحار) فلن يكتب الدوام للاستعمار الغربي .

ومن أجل كل هذا كان لابد من أن ينتقل علم الاجتماع من طور دراسة الشعوب الاسلامية ومعرفتها إلى مجرد (تطبيق) علم اجتماع البدائيين عليهم . يقول ريني موني حرفياً في مشروع برنامجه عن (علم الاجتماع الجزائري)^(٤) مثلاً . ويعترف أن موضوع بحوثه في هذا الصدد لا يختلف جوهرياً عن البحوث التي قام بها صاباتييه^(٥) من قبله

تحت عنوان (علم الاجتماع الأهلي) ويستطرد موني في عرضها فيقول: «لنا مصلحة نظرية وتطبيقية لنتعرف على حياة الشعوب الجزائرية ، نظرية أولاً لأنه من حقنا ومن واجبنا نحن الفرنسيين أن نعرف ونفهم جميع الشعوب التي نحميها وندير شؤونها ، ولا نتوقف أبداً عن القيام بالواجب نحوها، فالاستعمار الفرنسي هو الذي دفع بالدراسات السوسولوجية وأن مبشريننا لافيتو وشارلوفوا LAFITAU ET CHARLEVOIX أسسوا البحوث الاجتماعية في أمريكا كما أسستها في أفريقيا جيوشنا وحملاتنا الاستكشافية .

«وفي الجزائر نجد ماسكراي (MASQUERAY) ودوتي (DOUTTE) قد تركا لنا أعمالاً مجيدة بحق ونريد أن تنظم الدراسات الاثنوغرافية في إطار مؤسسة عمومية على غرار ما فعلت جمهورية الولايات المتحدة أو على غرار ما قمنا به بعد في المغرب الأقصى ، ولما في تنظيم هذه الدراسات من غايات مادية تطبيقية أيضاً باعتبار أن العلم مصدر للنفوذ وللحكم فإن المعرفة تصبح وسيلة لا بد منها للعمل وكم من أخطاء ارتكبتها وكم من جرائم وقعنا فيها وكان بالامكان تجنبها لو كان أعواننا على بينة من سبل التفكير الأهلي وعلى اطلاع على نوعية البشر التي أوكلت إليهم رعاية شؤونهم» (ص ٤٣) .

ويعترف المؤلف بالفروق الكبيرة التي تميز بين الثقافة (الأهلية) الجزائرية وبين الثقافات البدائية إلا أنه يرى في نهاية الأمر أن هناك اختلافات جوهرية بين القوانين التقليدية الجزائرية والقوانين الأوروبية (ص ٤٩) كما أن المعتقدات الدينية الأهلية - وهو يعني بذلك الاسلام - تشوبها الارواحية (ANIMISME) والايمان بالجان والأرواح لذلك فهي أقرب إلى الطوطمية البدائية من الدين الحقيقي - والدين الحقيقي ، هنا في نظر المؤلف لا يمكن أن يكون إلا المسيحية .

ويحتار المؤلف في تحديد أبعاد بحثه وغاياته ، فهو من ناحية يعترف للجزائر بوجود شيء يمكن أن يسمى (حضارة) والكلمة يضعها هنا بين قوسين إلا أن ذلك الشيء المتواضع لا يوجد حسب رأيه إلا عند الأقليات القبائلية ، فيؤكد أنه «يوجد شعب قبائلي ربما ليس بأمة بآتم معنى الكلمة إلا أنه أصبح واعياً بوحدته ، فله عاداته وقوانينه ، ولنختصر ذلك في كلمة فإن له حضارته الطريفة والخاصة به والتي جعلته يقاوم تفشي العادات الجديدة» (ص ٥٠)، إلا أن ذلك كله يماثل ما يلاحظ عند الشعوب القديمة . ويردف قائلاً «وخلاصة البحث أن لافرق يذكر بين الاسلام والوثنية بل إن الاسلام امتداد للوثنية، والبحر المتوسط لا يزال بحراً يونانياً - لاتينياً معاً، لأن النور والفكر العتيقين لم ينطفئا بعد فيه ، وعلى فرنسا أن تواصل الحرص الشديد على إبقائهما في شمالي أفريقيا» (ص ٥٣) .

فهذه الخلفية التي بسطها ريني مونيي بكامل السذاجة والبساطة تمثل المنطلق الحقيقي لمعظم الدراسات الاجتماعية الاستشراقية عن المجتمعات الإسلامية ، وريني موني وان اكتفى بمحاولة تطبيق المذهب الموضوعي إذ يعتبر من أبرع تلاميذ دور كايم ونحن لانشك في حسن نواياهما، فإن حقيقة الاستشراق كانت بمثابة الحاجز بينه وبين الواقع الاجتماعي الإسلامي . وإذا كان هذا هو المدخل وهذا هو المنطلق فلا غرابة أن تكون نتائج البحث قد أفضت إلى تشويه الحقائق وإلى قلب الأوضاع .

وفي نظر هؤلاء لم يكن علم الاجتماع نفسه إلا باباً من أهم أبواب (العلوم الاستعمارية) (Sciences Coloniales) من حيث موضوعه حيث ينظر في مشاكل المجتمعات المستولى عليها ، ومن حيث أهدافه حيث كان يخدم مصالح الامبراطورية الفرنسية ، ولم يكن المنهاج المتبع إلا وسيلة - وإن كانت وجيهة في حد ذاتها - إلا أنها سخرت لغايات ليست لها علاقات بالعلم ولا بالمعرفة الصحيحة ولا بمصالح الشعوب المستولى عليها .

ولو حاولنا تقييم ماكتب طيلة تلك الفترة عن الاسلام وعن المسلمين لوجدناه يندرج - باستثناء البعض القليل منه - في اطار (البرنامج) الذي سطره ولخصه موني في المشروع الذي تعرّضنا إليه .

أضف إلى ذلك أن الاختصاصيين بأتم معنى الكلمة في علم الاجتماع كانوا أقلية ضئيلة ومعظم من كتبوا عن المجتمعات الإسلامية كانوا إما موظفين إداريين أو ضباطاً في الجيش الفرنسي تكونت (ملكتهم) في الميدان حيث (اكتشفوا) الاسلام أو جعلوا من البحث في شأنه هواية لتعمير أوقات فراغهم . فكانوا بمثابة جامعي المعلومات والوقائع والوثائق فأساءوا تقديمها ووضعوها تحت تصرف باحثين آخرين استعملوها دون مراجعة لها اعتماداً على الثقة العمياء التي تعطى عادة لشهود العين . وهذه الطريقة في البحث وإن تبدولنا غريبة جداً فإنها كانت آنذاك متداولة بين علماء الأثنوغرافيا .

أوليفي برول (Henri Levy Bruhl) صاحب نظرية العقلية البدائية والتي كتب فيها أكثر من عشرة مؤلفات ودرسها طيلة ثلث قرن في جامعة (السربون) لم يزر أبداً ولو مجتمعاً واحداً من بين المجتمعات التي (تخصص) في وصفها وتحليلها، ذلك أن البحوث الميدانية لم تكن مواكبة لعملية التنظير كما نتصور اليوم، بل كانت تقوم في أكثر من حالة على مجرد الصدف، وهكذا كان يبحث بعض أساتذة باريس وهم في عزلة غريبة عن مواطن بحوثهم.

أما الباحثون في الميدان فكانوا يعتبرون شهود عيان.. مجرد وجودهم في الميدان الا أنه ينبغي ألا يغيب عنا جهل أغلبيتهم الساحقة باللغة العربية فكانوا يعتمدون على

المترجمين من أبناء البلد نفسه، ولذلك لم تكن صلتهم بالوسط الاجتماعي المدروس مباشرة بدورها وإنما كانت تمر بوسطاء ان لم يكونوا أميين بأتم معنى الكلمة فان ملكاتهم (العلمية) في ميدان البحث كانت محدودة جداً ...

هكذا كان (يدرس) ريني موني الذي تعرضنا إلى برنامجيه ، وهكذا أيضاً كان يشتغل لوكور (Charles Le Coeur) وماسكراي (Masqueray) وبرطلون (J- Bertholon) وقوتييه (E-F Gautier) إلى آخر سلسلة الباحثين في هذا المجال من أمثال جان دوفنيوا (J- Duvignau) وغيره فانهم جميعاً متطفلون أساءوا للاستشراق كما أساءوا للإسلام وللمجتمعات العربية .

فلا غرابة إذن أن نجد هذا التراث مشحوناً بشتى الأقاويل والأكاذيب والخرافات، ولعل السبب في ذلك يعود أيضاً إلى طرق تجميع المعطيات التي لم تكن لتقوم على أساس ثابت فأصبح الغث منها يختلط بالسمين، بل كانت من أجل ذلك تنال إعجاب القراء الذين يجدون في هذا الوصف وهذا التحليل (العلميين) مسوغات لشعور التفوق، وهذا الشعور كان يزيد الاستشراق بدوره تأثيراً فيعجب به القوم من جديد ويتمادي الباحثون في مواصلة بحوثهم في حلقة دائرة تغذي نفسها بنفسها.

واحقاقاً للحق فإن بعض المفكرين من أمثال آلان (ALAIN) تفتنوا لهذا الخل العلمي وكتبوا مفندي الادعاءات الاستشراقية والاثنوغرافية وكان آلان يهزأ جداً من علماء الاجتماع ومن افتقارهم لأبسط مستويات النقد الذاتي وبالأحرى جهلهم للفكاهة والهزل. وكان يقول «لو كتبت مخاطباً قلبي: يا قلبي العزيز ووجد هذا الكتاب بعض علماء الاجتماع لنسب إلي (الارواحية) ولقال إني أرى في قلبي إلهاً صغيراً»^(١) إلا أن أمثال آلان كانوا قلائل وانفتح المجال لبعضهم ليبني (العلم) على الدجل والتزوير .

ومما زاد الأمر تعقيداً أن كانت عملية التنظير نفسها غير مباشرة، أعني أنها لم تنطلق من المجتمع الإسلامي ذاته وإنما كانت تسلط عليه من الخارج، وذلك باستيعاب مفاهيم ومبادئ ووجهات نظر استنبطها أصحابها في ضوء تجربة العالم الغربي، ونقلوها إلى غيرها من المجتمعات. ولذا ظل علم الاجتماع في معظمه متمحوراً حول المجتمعات الغربية، سواء أكان الباحثون شاعرين بذلك أم لم يكونوا شاعرين بينما كان ينبغي على علم الاجتماع أن يبقى خاضعاً أساساً إلى المقارنة التي لها آدابها وطرقها وشروطها والتي لم تبدأ السيطرة عليها إلا في الوقت الراهن.

إن الاشكالات الصورية التي تعود إلى هذا الخل المنهجي كثيرة وغريبة فنجد مثلاً من يتساءل عن السر الذي جعل المجتمع الإسلامي لم يشهد ازدهار حياة مسرحية أو من يتفنن في إبراز العلل التي لم تتكون من أجلها رأسمالية في الاسلام فيذهبون

باحثين عن الجزئيات وعن التفاصيل والأحداث التافهة التي قد تكون بمثابة العلة لعدم وجود ما التمسوه في المجتمع الاسلامي وكأئنا المجتمعات لا يمكن لها أن تكتمل إلا إذا تكونت فيها المسارح أو ظهرت فيها رأس المال .

والمقارنة بالواقع الغربي تبدو وكأنها المحك الذي يسهل الفهم على ضوءه بل نراها عند بعضهم تقترب بالصيغة التفاضلية بحيث يصبح أي مجتمع غير منظم حسب النسق الغربي، كأنه مبتور ومنقوص ومشكوك حتى في إنسانيته، فلا تراهم يتكلمون مثلاً عن الأمم والشعوب الإسلامية ولكنهم يستعيضون عن ذلك بالحديث عن العشائر (Peuplades tribus) ولا عن القيم الأخلاقية الإسلامية ولكن عن العادات (coutumes) ولا عن الإيمان الإسلامي وإنما عن المعتقدات (croyances) ولا عن الفن الإسلامي وإنما عن الفلكلور...

نرى أن محورة كل شيء لا تتم إلا في نطاق مفاهيمهم الغربية ولا يدل ذلك في حقيقة الأمر إلا عن قصور في تجاوز النفس والتفوق على الذات والنظر إلى واقع الأشياء بكامل الموضوعية، والغريب في الأمر أن يصدر ذلك عن أوساط جامعية تدعي العلم والموضوعية والدقة والتثبت في الشك وفي اليقين .

والأمثلة على هذا الهذيان وفقدان الموضوعية كثيرة، ولكن لنكتف بمثال رئيسي واحد منها اخترناه في فترة تاريخية غير بعيدة عنا فضلناه عن غيره لأن صاحبه لعب دوراً كبيراً في فرنسا نفسها لإثارة الضغائن وبث السموم، وكان يعدّ قطباً من أقطاب المختصين في معرفة أسرار الشريعة الإسلامية وطوايا الفقه وخبايا المجتمعات العربية، ولأنه كتب بلا انقطاع مدة ثلاثين سنة ودرس بالجامعات ونصب قاضياً بين الناس ومستشاراً للحكومة الفرنسية وهو ريمون شارل صاحب (الروح الإسلامية)^(٧)

إن هذا الكتاب عبارة عن مختارات مما كتب ضد الإسلام والمسلمين عبر العصور إلا أنه قدم في قالب تأليف منسق ذي طابع شيق خلاب وبأسلوب جميل يدعي العلمانية، ناهيك أن الاستاذ فوتيه (P. Gautier) من المجمع الفرنسي وهو رجل محترم مبدئياً وإن كان يجهل جهلاً تاماً كل شيء عن الإسلام وعن المسلمين، كان أدرج هذا الكتاب في سلسلة (المكتبة الفلسفية العلمية)، وهي سلسلة جدية للغاية نشرت لابرز الفلاسفة وأعظم العلماء والمؤرخين والرياضيين والأطباء ..

إن التهم الموجهة إلى الإسلام خلال صفحات الكتاب ثلاث هي: (الفقهية) (والتعصب) و(القدرية) وهي تأتي في سياق الحديث في كل مرحلة من مراحل العرض حتى لتبدو وكأنها عادية في الإسلام وجبلة في المسلمين.

فحياة المسلمين اليومية في نظر المؤلف غير طبيعية إذ هي تخضع دوماً وبصفة لأمناص منها لمقاييس تعاليم الفقه التي ضبطها وجمدها في أدنى جزئياتها بحيث لم تبق أية إمكانية للتصرف الحر عند المسلمين فهم يتصرفون في جميع أقوالهم واحساساتهم وتصوراتهم حسب مادونه الفقهاء وما قرره أئمة الفكر عندهم فلا يتحركون إلا طبقاً لهذه التعليمات التي تفننت في تقنين جميع أنواع السلوك البشري سواء أكان ذلك على المستوى الفردي أم الجماعي، أم كان ذلك على صعيد الفكر أم في مستوى التعايش الاجتماعي أم المعاملات الاقتصادية أم العلاقات السياسية فالفقه لم يبق كبيرة ولا صغيرة إلا وأصدر فيها مقولة أصبحت بمثابة الحاجز بين الإنسان المسلم وحياته مما جعل الفقه سلباً للوجود ونegياً للحرية وطمساً للبصيرة كما يدعي شارل .

هكذا يقدم شارل الاسلام في قالب عملية أفرغت الحياة الاجتماعية من كل حرية ومن كل ذاتية أو إرادية. فالتعاليم والمقاييس الفقهية تحاصر الإنسان من كل ناحية فتنسج حوله شباكاً تمنعه من كل تحرك خارج تلك التعليمات وتلك الأطر فيفقد الإنسان إنسانيته ويتحول إلى آلة ميكانيكية تخضع لتوجيهات الفقهاء. وإلى هذه الفقهية (Le Juridisme musulman) يرجع الكتاب عدم قدرة المسلمين المزعومة على التقدم والتطور والاختراع والابتكار لأن الفقه بمثابة العقبة أمام الفكر الحر الخلاق وأمام إمكانية تقبل المجتمع للتغير والبدع والاكتشافات.

ويخصص المؤلف باباً كاملاً لهذه (الفقهية) ويقول عن المسلم إنه رجل القانون (Homo Juridicus) «إن النظرة المستوعبة للفقه، وبالأحرى لشتى مذاهبه الكبرى وفروعه الأخرى شيعية كانت أو خارجية أو غيرها أصبحت اليوم مستعصية على العلم الأوروبي على الرغم من جهود علمائنا المستشرقين المكثفة منذ قرن ونصف، وذلك لأن أنساقاً أخلاقية - قانونية كهذه بقيت على طرقها القروسطية غريبة بعيدة كل البعد عن عقليتنا... أن الخلط بين الحق والشرع دون أي تمييز ممكن للحدود الفاصلة بينهما يبقى العنصر الأساسي لدهشتنا (ص ١٩٣ - ١٩٤) والسبب في ذلك حسب رأي المؤلف هو أن مصدر الشريعة الإسلامية ينحصر في الوحي الإلهي وفي (الفقهية) المنجزة عن ذلك عندما يحاول الإنسان تحويل القانون عن مستواه البشري ورده إلى مستويات إلهية.

فالقاعدة القانونية هي القرار الإلهي الذي يأتي في قالب مخابرة تتصل بأعمال البشر وتتعلق بأفعال الأشخاص المكلفين وبكلامهم وبتفكيرهم فتؤيد هذا وتستهن ذاك أو لاتبالي به ثم تحلل هذا وتحرم ذاك وتضبط النتائج والمسؤوليات فالقاعدة لاتصلح إلا إذا عدنا بها إلى الأصول عن طريق المقارنة والاستنباط ، وهكذا فإنه يصبح مستحيلاً على الفقيه أن يأخذ بعين الاعتبار متطلبات الحياة الاجتماعية والاقتصادية إذ لابد له

أن يبقى دائماً في استنتاجاته وفي بنائه ملاصقاً للنص مهما كان تنافره مع حاجيات العصر» (ص ١٩٤) .

وهذا العنصر غير الارادي الصرف يجعل الاسلام بعيداً كل البعد عن مفهوم القانون الطبيعي الغربي وفي نهاية الأمر ليس العدل في الاسلام إلا وفاء لمشية الله وهكذا إن كانت الأخلاق مصدر القوانين في الغرب فإن الاسلام يجعل من الشريعة مصدر أخلاق الأمم (ص ١٩٤) .

ويستمر صاحبنا في عملية التنظير بالمقارنة فيتساءل والحالة تلك عن مجرد امكانية نجاح الدراسات الاجتماعية النظرية في مجتمع اسلامي بعد أن جمدها الفقه حسب مايدعيه ريمون شارل في طور عتيق وعتيق جداً لتنظيم العلاقات الاجتماعية بعيداً عن الطرق العصرية الحديثة ، فالمسلمون مثلاً لايفرقون بين القانون العمومي والقانون الخاص بين المخالفات التي تمس بمصالح الغير والمعاصي المنافية للتعاليم الإلهية وعلى الرغم من تفنن الفقه وتشعبه واهتمامه المبدئي بجميع شؤون الحياة فإنه لم يعر أي اهتمام للمؤسسات السياسية والادارية مثلاً وأهملاً جانباً كبيراً من التراتيب المتعلقة بالقانون الجزائي والقانون التجاري .

وهذا يعود الى ايمان المسلمين بأن الحفاظ التام على شريعتهم يعني الحفاظ على الاسلام نفسه ، فأصبح التشبث الشكلي بالفقه وبقواعده وبالارادة المطروحة فيه هو الأصل والحال أنه خليط من معايير ذات أهمية مختلفة بعضها تافه وبعضها خطير ، الا أن النتيجة النهائية هي توحيد السلوكات حيث أصبحت سواسية فتحجرت وتجمدت وفقدت حيويتها .

وبطبيعة الحال يشعر ريمون شارل بمبالغته في تحريف الواقع ويتفطن إلى وجود تطورات تاريخية كثيرة طرأت على الفقه الاسلامي وعلى المجتمعات الاسلامية مواكبة منه ومنها لمجرى التاريخ من أهمها المحاولات الموفقة لتجديد الفقه ولاعادة فهم تعاليمه واستنباط قواعد عملية مجارية للأحداث ومنبثقة من روح الاسلام نفسه وهناك تغييرات اجتماعية ثورية هزت ولاتزال تهز العالم الاسلامي ، الا أن صاحبنا عوضاً عن أن ينوه بهذه التطورات المباركة التي ينوه بها جميع المسلمين نجده يحذرنا منها لأن التطور حسب رأيه لايمكن أن يكون الا بالفصل التام بين الدين والحياة .

وهذا الفصل يراه شارل مستحيلاً على (عقلية) الاسلام وعلى ذهنية (المسلمين) فيقول « حجر العثرة والمأساة يكمنان في العلاقة التي لا بد من استنباطها من جديد بين الشريعة المنزلة والشريعة الانسانية» أي بعبارة أخرى فإن الحل الوحيد للمسلمين يكمن في التخلي النهائي عن الاسلام وفي الاقتداء بالغرب . وبما أن هذا صعب عليهم

وليس سير طبيعة تعصبهم الأعمى فان المؤلف (ينصحهم) .. بالبقاء على حالهم ...
«ولنحذر من الاصلاحات المرتجلة .. إن التدمير السريع لطرق التفكير وأساليب العيش
لعشرات ملايين المسلمين غير المؤهلين للحياة الملائكية الفردية ستكون رهبة ونتائجها
وخيمة ولن تؤول إلا إلى بعث مؤسسات كاريكاتورية وإلى انحطاط في الذهنيات .. (ص
٢١٨) .

وهكذا يصدر حكمه النهائي على المجتمعات الاسلامية بأنها ستظل الى أجل بعيد
تتخبط في متناقضات الفقه وفي تضاربه مع واقع العالم العصري وطبيعة العالم
العصري في نظره ، إما أن تكون غربية أو لا تكون .

إن هذه المعاني توهم في ظاهرها بالوجاهة ، إلا أنها من قبيل الحق الذي أريد به
باطلاً إذ أنها استعملت في اطار لا يليق بأدنى مستويات البحث العلمي ، ولايساير
الحقيقة . والهدف من هذه الاتهامات واضح كما ذكرنا، غرضه تسويغ عمليات الفرنسة
وتجذيرها في شمالي افريقيا ، إذ (باثبات) صاحب البحث لكل هذه (العيوب) يمكن للقراء
من غير المتنبيين أو من غير المطلعين على حقيقة الأمور أن يستحسنوا السياسة
الفرنسية الرامية الى طمس معالم الشريعة الاسلامية وإلى تعويضها بالقانون الفرنسي
الوضعي .

وفات ريمون شارل أن الفقه الاسلامي في مصدره وفي نشأته وفي تطوره غير الذي
ذهب اليه ، إذ الوحي أتى بتعاليم وسن مبادئ بقي على المسلمين وفي طليعتهم أئمتهم
وعلمائهم ومفكروهم أن يستنبطوا منها ما يجعلهم يعيشون في ظل الهداية القرآنية
ومبادئها السامية ، وفاته أيضاً أن الله أراد بعباده اليسر ولم يرد بهم العسر ، وأن
المصالح الآجلة لا يمكن لها أن تنسينا المصالح العاجلة وأن الخير العام والخاص يبقى
دائماً نصب أعين المشرع ، فالفقه الاسلامي في جوهره عملية استنباط مسترسلة تأخذ
بعين الاعتبار جميع العناصر المكونة للمجتمع بما في ذلك العنصر الديني والعنصر
الاقتصادي والعنصر المادي والعنصر الجغرافي والعنصر النفسي ... والفقه مشروع
لا ينتهي لتأصيل القيم الإلهية وغرسها بعد فهمها في الحياة اليومية ولتجذيرها في صلب
مطالبات العصر وللسمو في الوقت نفسه بالحاجات البشرية على تشعبها ولتطويرها
وتغييرها وتهذيبها حتى يصبح التعايش البشري ممكناً بعيداً عن الأحقاد والضغائن
والشقاق والفتن . ولسنا نجد عبر العصور والأمصار محاولة كهذه من حيث الجرأة
وطول النفس .

ولايفوتنا أن الفقه الاسلامي يتفاوت في نتائجه حيث انه يغطي أربعة عشر
قرناً من الزمان ويشمل شعوباً وقبائل تختلف في عقلياتها وعاداتها والمحيط

الطبيعي الذي تعيش فيه ، وحيث يرى ريمون شارل في هذا الاختلاط والاختلاف فوضى نرى في ذلك انسجاماً وتوافقاً، وحيث يرى خلطاً ومزجاً كان ينبغي أن يرى جدلية مع الواقع، وحيث يرى (فقهية) كان ينبغي أن يرى تحريراً للضمير .

الفقهاء المسلمون يعدون بالملايين وقد كان من بينهم العبقرى ، ومنهم من كان دون ذلك وقد أخطأ بعضهم وأجاد آخرون الا أن المجتمع الاسلامى لا ينحصر في مذهب ولا في فرقة ، وليس الفقه في نهاية الأمر إلا وجهاً من أوجه الحياة الاجتماعية الاسلامية .

وقد أخطأ بعض الفقهاء في تحليلهم واختاروا في بعض الحالات ابقاء الأحوال على ماكانت عليه عوض تعديلها وتهذيبها ، ومنهم من تقاعس وحرم على نفسه ابداء الرأي واستخدام العقل فجمدوا الفقه وأسأوا للاسلام والمسلمين الا أن هذه المواقف المتحجرة لايمكن لها أن تنسينا مواقف الأئمة الأجلاء الذين كانوا في مقدمة الفكر الاسلامى فنهضوا به وطوروه فكان لهم التأثير الشديد على سير المجتمعات الاسلامية ، وهذه العملية الثورية استمرت على مدى الأزمنة والأمكنة ، بل حتى هؤلاء الذين اختاروا المبالغة في الاحتراز والتحري إلى حد أنهم أضلوا الطريق فان موقفهم - وإن اختلفنا في تقييمه - يدعو إلى الاحترام ، لأنه يعبر عن تواضع متناه وضمير متفان أمام عظمة الأمة وجسامة المسؤولية ، وعلى كل فإن المسلمين لم ينتظروا المستشرقين السائرين في ركاب المستعمرين الغزاة القساة لتصحيح الأوضاع والقيام بالواجب بل إنهم عبروا بكامل النزاهة والتحري عن آرائهم أمثال الإمامين الجليلين محمد عبده ، ورشيد رضا .

بل فات السيد ريمون شارل أن التعدد في الآراء أمر مرغوب فيه ومحمود في الفقه الاسلامى إذ الاسلام يرى في اختلاف الفقهاء رحمة فيظل بذلك مثلاً رائعاً فريداً في تاريخ الانسانية للتسامح والعلو بالنفس لانجد له مقابلاً في تاريخ الغرب القديم ولا المعاصر حيث تطغى الايديولوجيات على الفكر النزيه البناء ، فالمجتمع الاسلامى لايمكن أن يكون مجرد صورة تنعكس فيها المبادئ الاسلامية بل المعجزة الفقهية وهي خاصية طريفة في المجتمع الاسلامى تتمثل في تطوير تلك الأوضاع قديماً وحديثاً في ظلال المبادئ السامية وكأن الواقع الاسلامى يحيا بكامل وعيه وتمام وجدانه تجربته الاجتماعية باستمرار متجدد ، والعيب كل العيب أننا قصرنا في دراسة التاريخ الاجتماعى الاسلامى انطلاقاً فقط من مستويات الوجود والتواجد .

جاء الاسلام ليبني المجتمع على ركائز المسؤولية الدينية التي لا تنتم إلا في نطاق الحرية والاختيار الذاتى ، وأفرد للأديان السماوية الأخرى مكانتها وحرر المعتقد وأكد

أنه لا إكراه في الدين . إلا أن بعض المستشرقين أساءوا فهم الذمة فأولوها بادراجها في نظريتهم للأقليات بينما الحقيقة أن المجتمع الاسلامي ليست فيه أقلية أو أغلبية وإنما أناس صدقوا بالقرآن والسنة فقبلوها كمحك للانصاف والعدل وتدبير شؤون الدنيا والآخرة ، وآخرون احتفظوا بمعتقداتهم التي ورثوها عن أجدادهم . وإن يكن المسلمون أقلية أو أغلبية فإن ذلك لا يغير شيئاً من قيمة دينهم ولا من استعدادهم لقبول آراء الآخرين بغاية التسامح وهذا ما لانجده بالقدر نفسه في مجتمعات أخرى قديماً ولا حتى حديثاً ، ومع هذا فإن ريمون شارل يرى أن المشكل - المتنازع عليه - هو مشكل التسامح الاسلامي وهو يعود إلى صراع بين توترات كما لاحظ ذلك (لفي شتراوس Claude Levy Strauss) الذي يقول : «الحقيقة أن مجرد الاتصال بالكفار يقلق المسلمين لأن مشاهدة أنواع جديدة من أساليب الحياة تعكر صفو أساليب حياتهم التقليدية» (ص ٨٠) ويضيف قائلاً : «هذا التسامح - في صورة ما اذا كان له وجود - ليس في الحقيقة سوى انتصار متواصل على ذات النفس ... فالمسلمون يتفاخرون بالقيمة المطلقة التي يعيها القرآن لمبادئ الحرية والمساواة والتسامح ثم يسارعون بالتأكيد في السياق نفسه بأنهم الوحيدون الذين يحق لهم بأن يطبقوها» . ومن ثم فهم «لا يسمحون بالتسامح إلا لأنفسهم وبنفسيهم إمكانية التسامح للغير فإنهم يفرغون التسامح من معناه الحقيقي» .

ويستند ريمون شارل في هذا الصدد الى كلود ليفي شتراوس من ناحية والى غوبينو (Gobigneau) من ناحية أخرى ، غير أننا نرى أن كلود ليفي شتراوس يجهل كل شيء عن الاسلام وعن المسلمين إلا أن ذلك لم يمنعه في كتابه (بئس المدارين) (Tristes Tropiques)^(٨) من أن يشن هجمات عنيفة على الاسلام والمسلمين، فيقول : «الاسلام دين يرتكز على عدم قدرته على ربط الصلات بالخارج أكثر مما يرتكز على بدهة الوحي ، وإذا قارنا بينه وبين الرفق الكوني عند البوذيين أو إرادة الحوار عند المسيحيين فإن التعصب الاسلامي يكتسي صبغة غير واعية عند من يقترب هذه الجريمة ، ذلك أن المسلمين لا يحاولون دائماً جر الآخرين بأساليب عنيفة إلى مشاطرتهم حقائقتهم بل موقفهم أعمق من ذلك إذ يستحيل عليهم أن يتحملوا وجود الغير كغير ، ولم تبق لهم الا طريقة واحدة لحماية النفس من الشك والمذلة هي في أن يعتبروا الآخرين (عدماً) فالمسلمون غير قادرين على أن يعتقدوا بإمكانية وجود إيمان يخالف إيمانهم أو سلوك فائق على سلوكهم ، وما الأخوة الاسلامية إلا نقض للغير بنفي الكفار دون أن يكون ذلك بالاعتراف الصريح إذ الاعتراف الصريح بذلك النفي لو تم لأدّى إلى الاعتراف ضمناً بوجودهم» (ص ٤٣٧) .

وهكذا يحكم على التسامح الاسلامي باسم (التسامح) الغربي ، إلا أنه من غريب الأمور ان نشاهد ريمون شارل يستشهد في الصحيفة نفسها بقوبينو (GOBINEAU) قطب النظريات العنصرية التي تبنتها النازية والفاشية والتي ماتزال مصدر التمييز العنصري عند بعض البيض وخاصة في جنوب أفريقيا ، وكان قوبينو قد كتب في دراسته عن الأديان والفلسفات في آسيا الوسطى قائلاً : «ليس هناك دين أقل اكتراثاً بإيمان الناس كالاسلام .. ماذا يعلم القرآن ؟ ان الاعتراف بالحقيقة لا يتوقف بحال من الأحوال على إرادة الانسان بل على ارادة الله وحده الذي يهدي ويضل بمشيئته المغلقة ... ولذا فان القاعدة تقول الا يكره المسيحيون ولا اليهود على تغيير دينهم»^(١)

ويعلق ريمون شارل على هذا الرأي فيقول : «إن هذه الأسطر بمثابة المفتاح لفهم موقف المسلمين إزاء الكافرين ، وهو موقف سلبي للغاية يخضع لعدم الاقتناع بجدوى هدي الضالين إلى الطريق السوي .. وفي نهاية الأمر فان التسامح الذي رسمه القرآن يشترط على كل من يريد التمتع بهذا التسامح تصديقه بالكتاب المنزل وقد قيل عن المسلمين انهم متسامحون ومتعصبون في الوقت نفسه» (ص ٨٢) .

وجدير بالملاحظة أن ريمون شارل وأمثاله يعتمدون في هذا الصدد على التناقض والالتجاء إلى السفسطة إذا اقتضى الأمر ذلك، ومهما يكن فان الأمر يعود إلى ذلك العيب الشكلي في التفكير الذي لاحظناه سابقاً و المتمثل في منطلق المقارنة غير العلمية حيث يخضعون جميع التنظيمات الاجتماعية الاسلامية إلى المعايير الغربية ، فيسلطون حكمهم على ذلك المجتمع باعتبار ما أبدع الغرب وأصاب فيعتبرون أن تجاربه ومقتضيات تاريخه تمثل المرجع المفضل فيأخذون على العرب والمسلمين عدم احتذاء تلك المبادئ الغربية التي هي وليدة قرون من البحث والتفكير إلا أن هؤلاء المستشرقين لم يدركوا أن الاسلام قد نظم المجتمع منذ البداية على أساس الحرية والتسامح والاعتراف بالشخصية الثقافية وتقديرها ، وتبويئها مكانة لا تقة ولم يحاول نفيها أو محوها أو القضاء عليها وهذه مبادئ قل أن تجدها تتحقق كلياً لافي ماضي الغرب ولا حتى في حاضره ، وقد دافع عنها عديد من المفكرين والفلاسفة النزهاء شرقاً وغرباً قديماً وحديثاً ، ومنهم من استشهد من أجلها دون أن نكون قد توصلنا لحد اليوم ونحن نعيش في القرن العشرين الى اقحام هذه المبادئ في صلب الواقع المعاش ولا تزال الشعوب والأمم والأفراد تناضل من أجلها وبما أنه يصعب على ريمون شارل وعلى لفي شتراوس وأمثالهما هضم هذه الحقيقة وهذا القصد الاسلامي فإنك تراهم يذهبون إلى شتى التفسيرات السفسطائية المجردة البعيدة عن الواقع حتى يظهروا أن التسامح

الاسلامي إنما هو تعصب للتسامح وان الاعتراف بحرية الغير ليست إلا حيلة للقضاء عليها وذلك دون أن يقيموا الحجة على آرائهم هذه ...

قد يطول الحديث لو تعرضنا الى جزئيات الوصف الذي قدمه المستشرق الفرنسي للتعريف بالمجتمع الاسلامي ، فقد تطرق في كتابه المذكور الى موضوعات شتى عن الحياة اليومية والحياة الدينية والسياسية والقضاء والاقتصاد والأسرة متبعاً في ذلك طرق التحليل نفسها التي وضحتها وبسطنا ملابساتها ، إلا أن هناك موضوعاً هاماً من جملة ذلك يجب الوقوف عنده ولو بصفة وجيزة وذلك لتفشي الادعاءات حوله وهو يتعلق بالاسرة والزواج ووضع المرأة في المجتمعات الاسلامية .

في الباب الخامس من كتاب ريمون شارل حديث عن حياة المسلمين وعن القرابة وعن الاسرة والعلاقات الدموية يوضح أهميتها في الحياة العامة وفي استمرار البنية الاجتماعية ، ويصفها الكاتب بأنها مبنية على مسؤولية الأب والزوج ، وكان القارئ ينتظر ان ينتقل الكاتب الى تبيان النظرة التكاملية لتوزيع الأدوار والمسؤوليات داخل الأسرة وأن يفسر مفاهيم القرابة وصلة الرحم والتكافل الاجتماعي ودور الأسرة في الحياة النفسية والانتاج الاقتصادي ودعم المكاسب الثقافية وأن يتعرض إلى المشاكل القديمة والحديثة التي تواجهها الأسرة وتمنعها من القيام بواجبها ، وأن يذكر كيف جابهت المجتمعات الاسلامية مشاكل يعود معظمها الى مخلفات الجاهلية أو الى ظواهر جديدة تعود الى (التمدن) أو التغير الاجتماعي .

إلا أن المؤلف يفعل كل ذلك وسرعان ما يعود الى مقارنة وضع الاسرة الاسلامية بما يشابهه في الأوضاع الفرنسية مثلما اعتدنا ذلك منه فيقول : إن خضوع المرأة لزوجها كان الأصل في قانوننا القديم والنصوص التي اتخذتها الثورة الفرنسية انفردت بسن المساواة القانونية المطلقة فعدلتها المجلة المدنية التي حددت حقوق الزوجة ثم عادت المرأة شيئاً فشيئاً إلى اكتساب هذه الحقوق بفضل القوانين اللاحقة وهكذا لم تكتسب المرأة المساواة إلا بعناء ... أما المحتوى الهيكلي لمؤسسة الزواج الاسلامي فإنها بقيت في وضعها العتيق الذي يبين مصالح القرينين ، فالمرأة لا تدخل في اسرة زوجها وليس هناك شيوع في الأموال ... والحق يقال ان سيطرة رئيس الاسرة وسيطرة الذكور المطلقة تغطي هذا التباين المزعوم وتجعله وهمياً للغاية من حيث مفعوله المادي ، فالسيد والمولى انيطت بهما مسؤولية الدفاع عن النظام الداخلي والخارجي للأسرة بل على كامل المجموعة القبلية فهما مؤهلان للاستئثار بأوسع نفوذ ممكن ، أضف الى ذلك ان اقتصاد العشيرة المطلق يسوغ هذه الأساليب التعسفية التي تذهب النساء عادة ضحية لها بسبب حرمانهن من الميراث (ص ٢٢٥) .

وهكذا يتحدث المؤلف كما لو كان المسلمون جميعاً يعيشون في نظام الاقطاعية في حين أن تحليل الاسرة الاسلامية يحتاج إلى نمذجة دقيقة تأخذ بعين الاعتبار التطورات الاجتماعية والاقتصادية مع الحفاظ الصريح على المبادئ الاسلامية ثم إن ريمون شارل لايفرق - كما كان ينبغي عليه أن يفعل لو أراد توخي الموضوعية والدقة - بين ماهو إسلامي وبين ما كان يقاومه الاسلام ..

إلا أن غرض ريمون شارل من إثارة هذه القضايا حسبما يبدو وتفسيرها حسب أهوائه كان الغرض منه اعطاء صورة مشوهة عن الحياة داخل الاسرة الاسلامية ولعل ذلك كان بقصد اثاره اهتمام المستعمرين الذين طالما حاولوا انتهاك حرمة المجتمعات الاسلامية فوجدوا الاسرة وما فيها من تقاليد اسلامية عريقة وتعاليم دينية سمحة وما بنيت عليه من احتشام وحياء وعفة وطهارة تحول دون المسخ والفرنسة والاغتراب وبقيت حياة المسلم داخل اسرته أمراً غامضاً مبهماً بالنسبة اليهم ، وحين عجزوا عن معرفة حقيقة واقع الاسرة الاسلامية لم يجدوا في نهاية الأمر الا ماكتب في مؤلفات الفقه أوما يباع أو يتجر به في أسواق الفجور فعمموا ذلك على كامل المجتمعات الاسلامية واستشهدوا بالخرافات والحكايات المتداولة لتسويع فهمهم ، والوصول الى الغايات التي كانوا يريدون الوصول إليها .

إن الفقه الاسلامي كان ينظم ويقتن ويصنف الصور والحالات الممكن وقوعها استيحاء للواقع ومحاولة لاختصاعه للقاعدة العامة ، وبذا فهو عمل بناء خلاق يترجم عن هذا الواقع الا أن الواقع الذي يصوره الفقه هو واقع منظر كانت الغاية منه تمكين القاضي أو الحاكم أو صاحب النفوذ أو المسلم العادي من فهم الوضع الذي هو فيه على ضوء تعاليم القرآن والسنة مع مراعاة الظروف والعرف والحالات الملموسة الحية ويمكن لنا أن نستخرج من الفقه شواهد عن الحياة الاجتماعية الاسلامية على شرط أن نحكم التمييز بين ماهو صوري ويتعلق بحالات شاذة غريبة تعرض لها الفقهاء وربما أطنبوا أو بالغوا في بعض الأحيان في سردها ، وبين الحالات المتواترة في حياة المسلمين العادية من ناحية أخرى ، والدراسات الاجتماعية في العادة لاتستفيد من هذه الوثائق التاريخية الوجودية الهامة الا بعد نقدها وغربلتها ومقارنتها بالواقع نفسه واثبات مقدار توازيها معه .

إلا أن بوسكاي وميو وشارل اكتفوا بتصديق هذه الصور ، واعتبروها الواقع نفسه فاتخذوا منها المدخل المفضل لفهم مؤسسة اسلامية أساسية ، وهي الاسرة بعد ان استحال عليهم النفاذ اليها بطرق أخرى ، فاذا ما تعرض صاحب حاشية فقهية الى زواج الكهل ببنت رضيع أو تكاد وبنى بها ، ظنوا أن الاسلام يبيح ذلك ، علماً بأن الدين الاسلامي يقرر بأن البلوغ شرط لزواج المرأة ، أما اذا تعرض بعض المفسرين الى

نكاح المتعة فان بعض هؤلاء المستشرقين يصفون المسلمين بأنهم أناس ينساقون وراء غريزتهم كالبهائم التي لا تتحكم في شهواتها .

وفي هذا الصدد يقول ريمون شارل «ان المرأة التي تضجر من غزارة زوجها الجنسية بإمكانها ان تستنجد بالقاضي الذي سيتولى ضبط عدد المواقعات ويمكن للمرأة أن تطالب بالطلاق ان تجاوز زوجها ذلك الحد ...» .

ويضيف ريمون شارل قائلاً : «إن مجرد وجود هذه الامكانية للرجوع إلى القاضي لشاهد واضح على استهتار الشعوب الاسلامية بكل مايتعلق بالشهوات التي يراعونها دون حياء» (ص ٢٢٩) ويفسر ذلك بأن المسلم «لا يميز بين الحب والجماع .. دون شك أن شدة الحمى المتأتية من المناخ تزيد في التهاب طبيعة اناس غير قادرين على التحكم في غرائزهم ، والحال ان الفقر فظيع في ربوع مولد الاسلام في الشرق الأوسط وحول البحر المتوسط ..» ويتساءل صاحبنا هل «ان النموذج الأوروبي للحب والعشق سيخلص الحب الاسلامي من بهيميته وخاصة بالمغرب» (ص ٢٤١) .

وهكذا يعود هؤلاء دائماً الى الحكاية القديمة وإلى المقارنة بالغرب وإلى وضع التجربة الأوروبية في قمة التطور وإعطائها الصبغة النموذجية المثالية ..

من هذا المنطلق وبهذا المنظار فصلوا القول في المجتمعات الاسلامية مفتريين عليها شتى الأكاذيب وشتى الادعاءات من أن «الاسلام دين استبدادي» (ص ٦٠) لايعطي قيمة للشخصية الانسانية أو أن «التعاليم القرآنية مبنية على النسبية» .

«الفعل الحرام قد يصبح حلالاً أو واجباً في بعض الظروف وذلك نظراً لقساوة المسلمين» (ص ٦٦) ويطنب المؤلف في وصف (توحش) المسلمين وينسب لهم شتى التهم والأباطيل من «تقتيل وتذبيح وتعذيب وأكل للحوم الأعداء» (ص ٦٧) .

وبما أن الاسلام أفرغ الحياة حسب زعمهم من وجدانياتها فان الثقافة أصبحت أمراً مستحيلاً على المسلمين ومن هذه الفكرة ينطلق ريمون شارل في تحليله لنفي أي عراقة أو طرافة للثقافة الاسلامية فيغض من قيمة الفلسفة الاسلامية - التي انحصرت بين محاولة يائسة وغير موفقة لفهم التراث اليوناني والتمحور حول التعاليم القرآنية - وحتى الأدب العربي فإنه في نظره تافه للغاية و«أن ماتمتاز به العبقرية الأدبية عند العرب هو غياب الخيال المبدع الخلاق فيها» (ص ١١٩) .

العدالة السياسية في الاسلام ليست إلا محاولات «لتسوية النفوذ المطلق الذي اعطي للحكام والأمراء» (ص ١٧١) والديمقراطية الاسلامية مزعومة لأن مصدر السلطة والشرعية يبقى في مستوى الله ، فانه هو وحده فاعل حرّ بيده السلطة على الكونين يوزعها كما يشاء (ص ١٧٢) .

وبناء على هذا المنطلق المسبق الضمني يجب «أن نفهم مايقوله الخطباء المسلمون عندما يلمحون إلى مفهوم (الديمقراطية) فالمساواة بين البشر حققتها الأمة ولا يمكن أن تفهم إلا كمساواة شرعية للناس جميعاً أمام الله .. وهذه التعاونية بين أناس جمع بينهم الحماس الديني لن تنتج إلا علاقات أخوية بين أغنياء وفقراء وهذه العلاقات لن تمس ... بمصالح أي شخص ولن تتجاوز المستويات الجلدية فلن تجد نظاماً أقل ديمقراطية من الإسلام» (ص ١٧٢) .

قد يتساءل القاريء عن جدوى تعرضنا لهذه الأقاويل والأباطيل؟ أليس من الأفضل أن نتركها وشأنها ، وألا نضفي عليها قيمة أخرى بكثرة ترديدها والتعريف بها إلا أن الباحث العربي المسلم يجد نفسه إزاء بعض الدراسات الاستشراقية أمام اختيار صعب . إما أن يتعرض إلى هذا الأثر بجميع معاني الكلمة ، وإما أن يضرب صفحاً عنه ، ولكن الخطر كل الخطر يكمن في تفشي هذه الآراء المفرضة والتي تقدم على أنها علمانية وموضوعية خاصة وانها صادرة عن اختصاصيين اكتسبوا شهرة عالمية أحياناً في الأوساط العلمية الدولية فأصبحت مجال تصديق ، فمثل ريمون شارل كاريكاتوري للغاية لأنه يستند على كلود لافي شتراوس وهذا الأخير بدوره يستند اليه كذلك وإلى أمثاله ولذا تصبح حلقة البحث مفرغة يتموج فيها التفكير الاجتماعي الغربي كلما حاول فهم المجتمعات الإسلامية .

وقد دخل علم الاجتماع نفسه في عملية مراجعة لطرقه ولأهدافه فأخذت مثلاً البحوث الميدانية التي يكتبها أبناء البلد وغير أبناء البلد تملأ الفراغ شيئاً فشيئاً وتعوض تدريجياً البحوث ذات الطابع الاستعماري الصرف .

ولا بد من أن نلاحظ أن هناك تيارات فكرية غربية أخرى لم تتبع هذا الاتجاه وحاولت انصاف الإسلام والمسلمين غير أننا كنا نود أن يكون وزن هؤلاء في بلدانهم أكبر مما هو عليه ، كما نود أن يكونوا أقل احتشاماً عندما يحاولون نقد زملائهم الغربيين فيما ذهبوا إليه ووقعوا فيه من تحريف . ونستبشر خيراً عندما نطالع ماكتبه المستشرق الفرنسي جاك بارك^(١٠) (Jacques Berque) - في تقييمه (لخمس وعشرين سنة من الدراسات الاجتماعية في المغرب) - وذلك على الرغم من الطابع التمجيدي الذي يطفئ على المقال ، ونحن نعلم علم اليقين أن الأستاذ الجليل غيور على زملائه وسابقه ، إلا أنه (يفضل أن يبقى في حدود اللياقة) مع الباحثين الغربيين المتطرفين ومع المغاربة أنفسهم فيؤكد أن البحوث الاجتماعية في شمال افريقيا كرسيت لأهداف محدودة ولا ينبغي لنا أن نلومها في ذلك ، إلا أنها انحازت للمغالاة (ص ٣١٥) ويطلب منا «ألا نحكم المدرسة المغربية لما لم تبده دائماً في هذا الباب من دقة كافية واطلاع ضاف على حقائق الأمور ...»

ولكن كيف يمكن لنا ان نغض الطرف على مآل هذه الدراسات الاستشراقية وعلى استعمالها بشتى الطرق خاصة عندما تروجها وسائل الاعلام الغربية وتعطيها دون تحفظ معاني تتجاوز بكثير قيمتها العلمية ، وبالأحرى عندما يتبناها أبناء البلد ويجعلون منها منطلقاً أساسياً لمحاولة فهم مجتمعهم من الداخل انقياداً لنظرة غريبة عنهم ، فيتيهون في الاغتراب ويضيعون في الاستلاب ويظلون مذبذبين ضالين للطريق السوي ولست تجد أبشع مثالا على ذلك من قضية الاسلام والتخلف الاجتماعي والاقتصادي، وقضية التبعية وهما خصومتان تقومان باستمرار على الاسلام ، وأطروحتان يتداولهما علم الاجتماع الاسلامي .

رُوج هؤلاء الكتاب إشاعة أن الاسلام وقف حجر عثرة أمام النمو الاقتصادي والاجتماعي ، وكم من باحث حاول أن يرجع تخلف الشعوب الاسلامية وفقرها وأمية جانب كبير من أبنائها وعدم تمكنها من السيطرة المحكمة على مصيرهم الحضاري الى عوامل دينية بحتة . مما يجعل باحثاً كجيرار دي برنيس (Gerard de Bernis) ^(١١) يعارض هذه الفكرة بقوله : «إن التعبير العادي عن هذه النظرية معروف ويتمحور حول موضوعين بسيطين ، وهما الإيمان الاسلامي بالقدرية والتنافر التام بين الرأسمالية والاسلام فيستنبطون من ذلك وجود كوابح تفرضها الذهنية الاسلامية فتعرقل سير النمو الاقتصادي ، فالاسلام حسب زعمهم يعارض الابداع الاقتصادي وانتشار التقدم مانعاً بذلك المسلمين من أن يحكموا فهم معاني العلاقات الاقتصادية» . (ص ١٠٧)

وعلى عكس جيرار دي برنيس يمكن التذكير بما كتبه ريني جاندارم Rene Gendarme عن العوامل الاقتصادية والثقافية ومعارضتها للتنمية الاقتصادية مستنداً في تحليله ذلك على مثل الاسلام في الجزائر ^(١٢) قصد تسويغ الوجود الاستعماري مؤكداً أن دور الاستعمار يصبح جليلاً شريفاً إذ كان غرضه تنمية الامكانيات الاقتصادية والخيرات التي وفرتها طبيعة هذا البلد ولم يتمكن العرب من ادراك أهميتها ولا من إحكام استغلالها ، وذلك لأن الإنسان المسلم كلما اعترضه مشكل من مشاكل الحياة أو وجد نفسه أمام عقبة من عقبات الدهر تراه يتخاذل أمامها فلا يتصدى لها بالعزيمة الضرورية الكافية لأنه يرى فيها مشيئة الله فيسلم الأمر الى الظروف ويستسلم لأمر الله ، وبما أن الأسبقية المطلقة لايمكن أن تكون الا لمشيئة الله على مشيئة العبد فان الذي لايسسلم قد يتعارض مع الارادة الإلهية (ص ٢٢٦) .

إن هذا الادعاء هو الذي جرّ ريمون شارل ليرى في الاسلام استسلاماً جوهراً ومضموناً، فأباح وسوغ كل التصرفات الفرنسية من غصب للأرض وسلب للحكم وادماج في الامبراطورية لأن الذنب في ذلك ليس ذنب السلطات الاستعمارية وانما المسؤولية

ملقاة على عاتق الاسلام كدين هيا ذهنيات المسلمين للاساءة الى مواردهم الطبيعية وهي الدعاية نفسها التي لاتزال إلى يومنا هذا ترددها أبواق الدعاية الصهيونية والغربية الخاضعة لها حول شرعية اغتصاب الأراضي المحتلة في الضفة الغربية لنهر الأردن وزرع المستوطنات اليهودية فيها .

وهكذا نرى أن الغاية الصريحة من هذه الدراسات جميعاً تكمن في اقامة (الحجة) على أن المسلمين غير مؤهلين لأن يستغلوا خيرات بلدانهم ، وأن الوصاية عليهم وحدها كفيلة بالنهوض بهم .

وليس المجال هنا مجال التصدي لدحض هذه الأكاذيب التي لاأساس لها من الصحة لأن الاسلام دين علم وعمل وان تغيير الأوضاع موكول الى مسؤولية المؤمنين لأن الله (لايغير مايقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) ولأن الكسب في الاسلام غير الرزق وغير المال ، ولأن الحضارة الاسلامية ماضياً وحاضراً تفند الأقاويل المغرضة حول تخاذل المسلمين المزعوم ، ولأن التخلف ظاهرة قبيحة يقاومها الاسلام وان كان معظم مسلمي جيلنا يتخبطون فيها ، الا أنهم ليسوا وحدهم الذين يعيشون مأساة القلق فالمسيحية والبوذية والهندية والماركسية نفسها لم تمنع شعوباً كثيرة في أفريقيا وأوروبا وآسيا وأمريكا الجنوبية من التخبط في الفقر والجهل والتأخر ...

إذن فالأطروحة تنفي نفسها بنفسها والمسؤوليات في التصرف الاقتصادي يجب أن تعزى للهياكل الاقتصادية وإلى دواليب الحكم وإلى الظروف التاريخية لا إلى الدين نفسه كدين ، لأن الاسلام أخذ مسؤولياته فأكد بأكثر من مرجع على قيمة الحضارة والرقى وحث الناس على العمل والشغل وعلى إحياء الأرض وعلى التفاني في خدمة المصلحة العامة ..

وفي هذا السياق نفسه تندرج نظرية (التبعية) التي تفشت اليوم في معظم أوساط الاجتماعيين بما في ذلك المسلمين منهم فكان التاريخ أصلاً ولا يمكن أن يكون مبنياً إلا على تقسيم العمل على الصعيد العالمي بين المركز (أي الغرب) والهوامش (أي ماعدا الغرب) ... ولا يتفطن من يردد هذه التحاليل البسيطة الساذجة المزيفة الى أنه يخدم مصالح الغرب ويدعو العالم الثالث الى اليأس والقنوط .

وما نظرية التبعية إلا نسخة جديدة ولكن مطابقة للأصل لنظرية التمحور الأوروبي الذي بني عليه الاستشراق . ولذا فنحن في حاجة إلى مقاومة هذه النزعة وإلى الدعوة للرجوع إلى أبسط قواعد البحث والنزيه والكف نهائياً عن دخول المجتمعات من باب المقارنة التفاضلية وعن الانطلاق من أحكام مسبقة .

إن الدراسات الاجتماعية التي قام بها جمع من المستشرقين ماضياً وحاضراً لاتزال في حاجة إلى دحض ونقض ونقاش ومعارضة ، وجدير بالملاحظة أن جانباً وافراً من الاجتماعيين الغربيين تفتنوا إلى ذلك إلا أنهم حاولوا هدم الجدار ولكن بتعويضه بغيره ، فالخطر الذي يهددنا اليوم يتمثل في كون النقد الذي تشاهده الأوساط العلمية الأوروبية يتم عادة في إطار النظرية الماركسية التي تحاول فعلاً دحض الفكر الإمبريالي الاستشراقي ولكنها لاتستند في ذلك إلى دراسة ذاتية منطلقها متطلبات المجتمعات الإسلامية نفسها بل تنطلق من النظرة الماركسية المسبقة ومن محاولة تطبيقها على المجتمعات الإسلامية دونما أي اعتبار لا لافلاس تلك النظريات الماركسية حيثما طبقت ولا لعدم مسaire النظريات الاجتماعية العامة الكونية مع الواقع الملموس الحي ...

والحقيقة أنه لايمكن النزاع حول وجود نظرة اجتماعية إسلامية طريفة تنبني على المبادئ القرآنية السمحة وهي الحرية والمساواة والإخاء والتكافل والمسؤولية إلا أن المجتمعات الإسلامية متعددة بتعدد الحياة ، متناقضة ككل المحاولات الانسانية ، وما التجارب الاجتماعية الإسلامية إلا ابداع مستمر ينمو تحت ظلال الإسلام فلم تستوعب بعد كل المبادئ الإسلامية السمحة ولم تستوف كل متطلباته فهي تشخيص مؤقت لنظرة أخلاقية كونية تتجاوز دائماً الظروف والأطر الزمانية والمكانية باعتبار أن الإسلام مثال عال يقترب منه المسلمون طالبين من الله التوفيق فإن أصابوا فلهم أجران وإن أخطأوا فلهم أجر واحد ...

وبدهي أنه يستحيل دونما غلو أو ابتعاد عن الحقيقة أن نحصر المجتمع الإسلامي في نموذج ما يمكن تعميمه أو استقراؤه ، وكل المحاولات لتنظيم المجتمع الإسلامي محاولات بشرية تاريخية لها قيمة ذاتية وكلها بحث لتجسيم النظرة الإسلامية ولتشخيص التعاليم القرآنية وللاقترب من النموذج الذي سنه نبي الإسلام (صلى الله عليه وسلم) .

وكل دراسة اجتماعية تهمل هذه الحيوية الخلاقة وهذه الحركية المستمرة لفرض القيم الإسلامية ولتجسيدها في مؤسسات وضعية لن تتوصل إلى فهم كنه القوى الإسلامية على وجهها الحقيقي ، وكل محاولة تحصر الإسلام في هذه التجربة أو تلك لايمكن أن تعتبر إلا محاولة محدودة قاصرة عن استقصاء المعاني الإسلامية في عظمتها وجلالها .

ولعل هذا هو مدار محاولات المستشرقين وبعض المسلمين المتشبهين بأذاليهم عن قصد أو عن غير قصد عندما حصروا الإسلام فيما شاهدوه من تخلف المسلمين في القرنين الأخيرين بينما الإسلام أعظم بكثير من أن يحصر في هذا الإطار الضيق الذي

لا يمثل إلا جزءاً ضئيلاً من ماضيه ولا يمثل أبداً إمكاناته وطاقاته المستمدة من الوحي الإلهي أولاً ومن عزيمة المسلمين ثانياً .

وكثيراً ما ابتعد المسلمون عن دينهم أو تنكروا له ، وكثيراً ما أولوا التعاليم الإسلامية فأصابوا أو أخطأوا وكثيراً ما استعملوا هذه المؤسسة أو تلك للقضاء على جوهر إيمانهم لا لخدمته ، كل هذا موجود وعلى الباحث الاجتماعي النزيه أن يعيننا على تقييمه ، وتقويم ما اعوج من مسالكه .

وعلى هذا الأساس ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار كل ما كُتب فينا وعلينا وأن ندرس حتى خرافات المستشرقين حولنا - ونحن لم نتعرض في هذا العرض المتواضع إلا لبعض منها - لأن في ذلك حافزاً على النقد الذاتي وعلى اليقظة المستمرة وعلى الإخلاص لأمتنا بإعادة النظر في شؤونها ومحاولة فهم أوضاعها حتى نقوم بواجب الأمانة ، وندافع عن تعاليم ديننا الحنيف ...

والله ولي التوفيق

تونس ١٧ ربيع الأول ٢ جانفي
سنة ١٤٠٣ / ١٩٨٣

الهوامش

- ١ — راجع على سبيل المثال . J.F. Peroncel - Hugoz. Le radeau de Mahomet - Paris - 1983 .
ورّد الأستاذ الحبيب الشطي الأمين العام لمنظمة المؤتمر الاسلامي في مجلة :
Proche - Orient et Tiers Monde. No7, Juin 1983 .
- ٢ — راجع مثلا الفصل المختشم لجاك بارك :
J. Berque, Cent Vingt cinq ans de Sociologie maghrébine, in Annales, 1957 .
ومقال كالم :
P.E. Kemp. Orientalistes éconduits, orientalisme reconduit . Arabica XXVII/2, 1980 .
- 3 - G.H. Bousquet. L'Ethique sexuelle de l'Islam . Paris. 1952 .
- 4 - René Maunier - Programme d'une sociologie Algérienne - Mélanges de Sociologie Nordg- Africaine. P.36 - 53 - 1928 .
- 5 - M. Sabatier - Cours de sociologie indigène. Le petit Colon. 1884 . E. Jobbé - Duval - l'Histoire comparée du droit et l'expansion colonial de la France. (Annales Internationales d'Histoire - 1900. PP. 146 - 177 .
E. Cheyson, L'étude de l' homme social et la colonisation (Revue générale Internationale. 1897. II PP. 163 - 181) .
- 6 - Alain - Propos d'un Normand T. II P, 144 .
- ٧ — وله أيضا وطبقا لفسى المقاصد
Raymond Charles - I am Muslmane . Paris 1958 .
- Le droit musulman - paris 1956 .
- 8 - Claude levy Strauss - Tristes tropiques Paris 1955 .
- 9 - Gobineau - Religions et Philosophies dans l'Asie Centrale P. 32 .
- 10 - J. Berque - Cent vingt cinq ans de Sociologie Maghrébine - Les Annales 1959 - PP. 296 - 324 .
- 11 - Cahiers de l'Institut de Sciences Economiques Appliquées N 106 - octobre 1960 L'Islam, l'économie et la technique - G. Destahne de Bèrnis - Islam et développement économique
J. Austruy - Vocation économique de l'Islam.
- 12 - (René Gendarme) La résistance des facteurs socio - culturels au développement économique - l'exemple de l'Islam en Algérie in Revue Economique 1959 - P. 220 - 236 - L'Economie de l'Algérie Paris 1959 -

الفصل الثالث عشر

الفن العربي الاسلامي

مناهج المستشرقين في دراسة الفنون الإسلامية

الدكتور عبد العزيز الدوليتلي

باحث بالمعهد القومي للإثار بتونس

مناهج المستشرقين في دراسة الفنون الإسلامية

بداية هذه المحاولة لتقويم مناهج المستشرقين الذين درسوا الفنون الإسلامية **في** أن نثبت حقيقة لايجوز التغافل عنها وهي أن علم الآثار وتاريخ الفنون هما من أبرز مستحدثات الحضارة المعاصرة التي أفردتها علماء الغرب بمناهج علمية شديدة التخصص مستغلين لصالحها أرقى التقنيات العصرية . وقد تمكنت بفضلها شعوب المعمورة من استكشاف تراثها ولاسيما الشعوب الإسلامية التي ظلت معالم الحضارة فيها قروناً طوالاً إما دفينة في باطن الأرض أو مطموسة داخل أنسجة المدن التاريخية لايعبأ بها أحد إلا مقلّ وندر من المثقفين المولعين بالتاريخ . وقد استطاعت الاستكشافات الأثرية والدراسات العلمية في هذا القرن أن تسلط الأضواء على تلك الممتلكات الثقافية منشئة دافعاً قوياً للشعور الوطني والقومي المعترز بأصالة حضارته ومميّزات ثقافته وعظمة تاريخه .

ونحن إذ نثبت بادية ذي بدء هذه الحقيقة التاريخية فلكي نؤكد بصدق أن غايتنا أشرف من أن نتحامل على شخص أو فئة حتى تلك الفئة من الغربيين الذين اتخذوا التراث العربي الإسلامي - سامحهم الله - مطية مستترين تحت غشاء الموضوعية أو تحت شعار المنهجية العلمية لخدش الحضارة العربية الإسلامية وتشويهها وتحقيرها في رأي الناس عامة والشعوب الإسلامية المغلوبة والقابعة تحت نير الاستعمار بوجه خاص ، فهذه الفئة بما جاهرت به من مبالغة في التزوير والكذب لاتهمنا كثيراً بقدر مانهتّم بالعلماء الحقيقيين الذين لم يحاولوا تزييف التاريخ عن قصد وباضمار مسبق بل عملوا على معالجة المشاكل التي واجهتهم بأمانة وفي حدود ما تسمح

لهم بذلك ثقافتهم وتكوينهم ومجتمعاتهم الغربية . هؤلاء المستشرقون يستحقون فعلاً أن نوليهم عنايتنا ولو أننا لانوافقهم في كل ماجاؤوا به من اتجاهات وأفكار ولا نسايرهم في كل تصوراتهم ومناهجهم لكنّ المهمّ هو أن تتوفر النية الحسنة لأن الحوار البناء والجدال المجدي والنقاش المفيد الذي نرمي اليه جميعاً لا يكون إلا مع أصحاب النوايا الصادقة .

* * *

اتجاهان ولكن

والبحير بالملاحظة أن الناظر في مؤلفات هؤلاء الكتاب الذين كان لهم فضل السبق في ميدان دراسة الفنون الاسلامية يصعب عليه اليوم الحصول على انطباع واضح وصريح يشمل كل فئات المستشرقين منذ أن أبدوا اهتماماتهم الأولى بالآثار الاسلامية في أوائل القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا ، لأنهم علاوة عن كونهم ينتمون لمدارس متعددة كثيراً مانجدهم يراجعون مواقفهم تمشياً مع تقدم البحوث وحسب المستكشفات الأثرية الجديدة التي تستوجب إعادة النظر والتصحيح والتدقيق .

لكنه برغم تعدد الدراسات واتخاذها صيغاً ومواقف تختلف باختلاف طباع الباحثين ونوعية ثقافتهم واتجاههم الفكري والسياسي وباختلاف التطور الموضوعي للنظريات العامة حول الحضارة الاسلامية . على الرغم من كل ذلك فقد تمكن هنري تيراس من التمييز (سنة ١٩٣٢) بين اتجاهين بارزين : اتجاه يعتبر الشعوب الفتية التي غزت أوروبا والشرق الأوسط بداية من القرن الخامس بعد الميلاد كأقوام الجرمان والقوط وقبائل العرب العناصر الأساسية في بعث فنون جديدة في الغرب الأوروبي والشرق الاسلامي طيلة القرون الوسطى . على عكس أصحاب النظرية الثانية الذين يرون أن بيزنطة بصفتها الوارث الوحيد في نظرهم للتراث اليوناني والروماني قد حافظت دون منافس طيلة القرون الوسطى على مكانتها الممتازة ودورها الفعال كأهم مصدر لكل الفنون في أوروبا وعلى ضفاف البحر الأبيض المتوسط^(١)

اذن لأول وهلة يبدو الفرق شاسعاً بين الاتجاهين . ذلك أنه في حين تركز المدرسة الأولى على أهمية مساهمة الشعوب الجديدة المسيطرة على معظم أراضي الامبراطورية البيزنطية المنحلة تؤكد الثانية على استمرارية تفوق العطاء البيزنطي على الرغم من تقهقر الأوضاع السياسية داخل بيزنطة وبرغم فقدانها جلّ مواردها الاقتصادية والبشرية . وانطلاقاً من هذين الاتجاهين تنوّعت الدراسات والأطروحات التي حاول فيها أصحابها اظهار مدى تفوق هذا العنصر على ذاك وكيف نشأ الفن الاسلامي من تلاقي العناصر

الشرقية والعناصر الغربية واصطدامها بقيود وشروط الدين الاسلامي المجحفة أحياناً حتى ان دراسة الفنون الاسلامية كادت تنحصر عند بعضهم في البحث عن الاصول فقط : أهى بيزنطية أكثر منها ساسانية أم سورية محلية أم قبطية مصرية أم عربية أصيلة أم إسلامية فرضتها العقيدة المحمدية ؟

وهنا تجدر الإشارة إلى أن مناصري المذهب الأول المؤكد على إسهام الشعوب الفتية الغازية في خلق فنون جديدة ينتمون غالباً إلى المدرسة الاستشراقية الألمانية^(٢) في حين نجد أن معظم المدافعين عن مبدأ استمرارية التفوق البيزنطي ينتمون إلى البلدان التي كانت لها مستعمرات في البلاد الإسلامية . ولا نعتقد أن هذه المواقف العامة قد أتت بمحض الصدفة بل ربما يجوز تفسيرها بشئى الأسباب والخلفيات الذهنية والايديولوجية والسياسية بالطبع . فالاتجاه القائل مثلاً بأن المشرق قد انتقم لنفسه من الغرب ومن الفكر اليوناني إثر الفتوحات العربية وبظهور الفنون الإسلامية^(٣) يمكن تفسيره بالموقف المبدئي العام الذي أشرنا إليه والذي اتخذ عدد من العلماء الألمان تجاه جملة الفنون الجديدة التي برزت في أوروبا بداية من القرن الخامس والسادس كفن أقوام القوط والفيكنغ والفن الميروفنجي التي انحدرت منها الفنون الأوروبية الكبرى بداية من القرن الحادي عشر كالفن الرومي (Art Roman) والفن القوطي (Art gothique) . فهذه النظرية تستجيب إلى الاتجاه القومي الذي ازداد قوة وصلابة في ألمانيا في فترة ما بين الحربين حينما اشتدت النزعة القومية الجرمانية .

أما الاتجاه الثاني فيجوز أن نبحث عن أسباب انتشاره بوجه خاص بين المستشرقين المنتسبين للبلدان الاستعمارية في كونه يستجيب نوعاً ما لإحدى ركائز الايديولوجية الغربية السائدة طيلة النصف الأول من هذا القرن التي تعتبر أن الغرب هو المصدر الرئيسي والمتواصل لكل العلوم والفنون على ضفاف البحر الأبيض المتوسط بداية من الحضارة اليونانية إلى الحضارة المعاصرة مروراً بالحضارة البيزنطية التي يعدها هؤلاء استمراراً طبيعياً لحضارة اليونان والرومان ، وأن مساهمات الحضارات الأخرى التي برزت من حين لآخر في هذه البقعة من العالم أو تلك لم تكن بالمستوى نفسه وعلى التواتر والاستمرارية ذاتهما مثل ما هو الشأن بالنسبة للحضارة الإسلامية التي لا ينكر هؤلاء المستشرقون مساهمتها في تطور الحضارة الانسانية عامة لكنهم لا يولونها المرتبة ولا المكانة نفسهما التي يولونها لبيزنطة التي «ترأست» كما يقول هنري تيراس منذ القرن الرابع كل تيار فني كبير «محافظة على هذا الدور الهام حتى بعد ظهور الاسلام»^(٤)

هذا ولايجوز بالطبع الاعتقاد في أن المدافعين عن هذا الاتجاه أو ذاك كانوا يضمرون بالضرورة نوايا معينة طيبة أو معادية بل لابد بهذه المناسبة من أن نحتي العلماء الأجلاء الذين درسوا الفنون الاسلامية بكل احترام وتعاطف مع الشعوب التي ساهمت في بعث وتطور الحضارة العربية الاسلامية دون أن يشعروا في قرارة أنفسهم أنهم كانوا يدافعون عن ايديولوجية ولاسيما أصحاب النظرية الثانية التي أصبح لها بطول المدة وبكثرة الدراسات من الرواج والرسوخ في الأذهان ماساعد على إبرازها كما لو كانت الوجه الواحد للحقيقة ، بل الحقيقة بعينها التي يصعب النقاش في جوهرها لما توفر لها من عناصر الدعم العلمي والبرهان الذي قد يعسر النقاش فيه . ناهيك أننا نجد الى اليوم من بين المنضوين تحت جدليتها الخفية والعميقة باحثين مسلمين عرباً أو تركاً أو فرساً لم تقنعهم النظريات القومية المنتشرة على ساحة الأبحاث الأثرية والشبيهة في موقفها المبدئي بموقف الألمان من مسألة أصول الفنون الأوروبية في القرون الوسطى .

ومهما يكن من أمر فقد كان نصف القرن الأخير زاخراً بالأفكار الجديدة التي قلبت أحياناً ظهراً على عقب النظريات القديمة . لذلك فمن الخطأ أن نركز اليوم فقط على هذين التيارين البعيدين ، الا أن مسألة البحث عن الأصول والمؤثرات بقيت عند كثير من المستشرقين شغلهم الشاغل كما لو كانت المسألة فعلاً أساسية لانقردونها على فهم المواقف الحقيقية لنشأة الفن الاسلامي أولتبيان قواعد جماليته ومراحل تطورات طيلة أكثر من ثلاثة عشر قرناً .

والحقيقة إن الدراسات المتوفرة لدينا أشمل من أن تنحصر في هذين الاتجاهين أو في هذا الموضوع بالذات . وهي تغطي جل فترات الفنون الاسلامية وأصنافها من عمارة ونحت ورسم وتصوير وآنية وأردية الخ ... كما اعتمد فيها أصحابها المناهج والأساليب الدراسية والتحليلية المتبعة عادة في مجال البحوث الأثرية والتاريخية ذاكرين المراجع والمصادر ومقحمين الرسوم الهندسية والزخرفية والصور الشمسية القيمة التي أماطت اللثام عن كثير من التفاصيل والحقائق التي لولا تلك الوثائق لما أمكن للعين المجردة فحصها في مكانها الأصلي أو الالمام بجميع عناصرها ومكوناتها وتشكيلاتها .

ومع ذلك فإن مجال هذه الدراسة المحدود لايسمح بالتوسع في شتى النظريات والمواضيع بل يفرض أن نختار من بينها نماذج تعبر أكثر من غيرها عن النظريات والتيارات السائدة التي لاتزال الى اليوم محل جدال ونقاش . فلا يسعنا إلا أن نكتفي بمناقشة مسألة نشأة الفنون الاسلامية وأصولها السالفة الذكر وظهور جمالية إسلامية مميزة . كما أننا سنكتفي بالتركيز على تأليف حديث يكون لنا بمثابة المنطلق لمقارنة مواقف صاحبه بمواقف من سبقه أو عاصره من المستشرقين وغير المستشرقين^(٥)

الإسلام والفن الإسلامي

عنوان الكتاب : «الإسلام والفن الإسلامي» لألكسندر بابادوبولو ، وهو جزء من مجموعة عنوانها : «الفن والحضارات الكبرى» يصدرها «مارنو»^(١) ترجم لعدة لغات ووزع توزيعاً كبيراً خاصة في البلدان الغربية . لذلك وقع اختيارنا عليه وكذلك للنظرة الشمولية التي يتسم بها بحيث يمكن من خلاله الاطلاع على جلّ ميادين الفن الإسلامي من عمارة ونحت ورسم وسجاد الخ ... بالإضافة الى ماورد فيه من أفكار جديدة حول الجمالية الإسلامية .

وألكسندر بابادوبولو من العلماء الذين يمتازون بثقافة غربية ذات أبعاد فنية وفلسفية واسعة علاوة على معرفته الجيدة بجملة ماكتب حول الفكر والفن الإسلاميين ، مما أهله لخوض غمار الفنون الإسلامية بعقل ناقد ونظرة ثاقبة ولاسيما عند تعرضه لفنون الرسم التي يعد من أكبر الاختصاصيين فيها حيث طرح نظرية تمتاز بالطرافة والتجديد كما سنرى بالقياس مع المفاهيم التقليدية المتداولة عند مؤرخي الفن .

وانطلاقاً من عنوان الكتاب نفسه «الإسلام والفن الإسلامي» نتفطن من أول وهلة إلى الغاية القصوى التي هدف إليها بابادوبولو وهي دراسة الطابع الإسلامي في الفنون حسب مفهوم ديني عميق لا المفهوم الحضاري العام الذي اعتمده غيره من الباحثين الغربيين ، فيطرح بصفة بارزة موضوع «إسلامية» الفن الإسلامي متخذاً في هذا المجال موقفاً سنرى مدى جرأته وصحته .

ولكن قبل أن نشرع في تحليل منهجية بابادوبولو يجدر بنا أن نضع في أول الأمر الخطوط الكبرى لأهم الأفكار والاتجاهات المتداولة منذ أكثر من نصف قرن بين العدد الوافر من المستشرقين . مما سيساعدنا فيما بعد على تقييم أفكار كاتبنا بالمقارنة مع تلك الأفكار والمناهج مبينين نقط التقارب والخلاف بينه وبين هؤلاء الكتاب من جهة وما أبداه جمع من الباحثين العرب من مواقف وأفكار معارضة أو مساندة من جهة أخرى .

* * *

الإسلام العربي دين . دون فن

هذا عنوان مقال بدأ به هنري تيراس كتابه حول الفن الإسباني المورسكي^(٧) حيث نستطيع أن نقرأ أيضاً أن الفن الإسلامي ليس فناً عربياً^(٨) .

وهو بذلك يعبر عن مواقف كانت تستهوي في زمانه العديد من المستشرقين الذين امنعوا في وصف عرب الجزيرة قبل الإسلام بالتخلف والبداءة كما يقول جرتول بال : «كان الغزاة المحمديون مجرد بدو رحل سكنهم الخيمة السوداء وقبرهم رمال

الصحراء . وكان سكان الواحات النادرة في غرب ووسط البلاد العربية مثل ماهم عليه اليوم يقنعون بنوع قليل من العمارة من اللبن وجذوع النخل لايزينه أي نقش معقد من وحي الخيال ولا يصلح إلا لأبسط الحاجات^(٩) . ويسير الأب لامنس في المسار نفسه متحدثاً عن بساطة منازل أغنياء قریش^(١٠) في حين يصرح المؤرخ الكبير كريسويل أن عرب ما قبل الاسلام لم يكن لديهم «إلا أخشن الأفكار عن البناء» وأن «بلاد العرب كانت تحتوي على فراغ معماري يكاد يكون تاماً وأن الصفة العربية يجب ألا تستخدم لتعريف عمارة العصر الاسلامي^(١١)

إذن إن لم يكن الفن الاسلامي عربي الأصل لأن العرب لم تكن لهم فنون متطورة فما عسى أن تكون أصوله ؟

يجيب هنري تيراس في الكتاب نفسه بواسطة مقال عنوانه «المشرق المسيحي وبيزنطة مصدر كل الفنون في القرون الوسطى» فيبين أن ظهور الاسلام لم يكون في الشرق الأوسط قطيعة بالماضي المسيحي^(١٢) ، وهو مايعتقده أيضاً ج . مرسى الذي يرى أن الفن الاسلامي وهو آخر وليد في فنون عالمنا القديمة لابد أن يكون مديناً بالكثير للفنون التي سبقتة .^(١٣)

ويتلخص نظرية هؤلاء العلماء في أن الفن البيزنطي قبيل الفتح الاسلامي قد اتخذ بعض اتجاهات وملامح سستمادى أثر الفتح مدة طويلة . «وقد كفى هذا الفن أن يمر بمائة عام من الزمان لكي يترسخ في أعمال لم يعد بالامكان نسبتها للفنون القديمة التي أغنته»^(١٤) .

فاذا اخترنا الفن الزخرفي كمثال على ذلك نلاحظ أن تشخيص البشر قد اضمحل تقريباً من النحوت الكبيرة البيزنطية حيث بقي الحيوان الممثل الوحيد للكائنات الحية . وحتى الحيوانات نفسها فقد فقدت في رأي هذه النظرية واقعيته وحريتها واتجهت اتجاهاً خيالياً يذكرنا بوحوش المشرق العجيبة . أما الزخارف النباتية فكانت طاغية على كل المساحات لكنه نبات آخذ في الابتعاد عن الطبيعة تقنياً وتكوينياً وحتى في أدق تفاصيله . في حين أن العناصر الهندسية على الرغم من أنها كانت أقل شمولاً من العناصر النباتية فإنها تبدو منذ الفترة البيزنطية في تكاثر مستمر ولاسيما عن طريق التشابكات التي أعطتها مزيداً من الحيوية .

هذه الاتجاهات الزخرفية الواضحة المعالم سستمادى في نظر هؤلاء العلماء بعد ظهور الاسلام فيستمر انحدار الواقعية ويتطور الخيال التزويقي الذي يكتفي حسب تعبير تيراس «بتحوير أو تأليف عدد صغير من العناصر القديمة دون تجديدها حقاً»^(١٥)

أما الفن المعماري فيرى هذا الأخير أنه قد سجل انحداراً نسبياً بل إن ظهور الفن الأموي قد عطل في رأيه نمو الفن الهلنستي بالشرق لأنه أولاً قد تولى عن استعمال الأقبية التي اعتاد استعمالها الشرق في العمارة منذ القدم^(١٦) وثانياً لأنه بالغ في البحث عن المظهر والتزييق مما نتج عنه رتابة في تشكيل وسبك الأحجام^(١٧)

لكن برغم هذا المظهر السلبي الأخير يؤكد الباحث أن سوريا كانت بمثابة الاستاذ للعرب والمسلمين الذين تتلمذوا بفضلها على العالم الهلنستي . وعندما انتقلت الخلافة إلى بغداد لعبت بلاد الرافدين الدور نفسه الذي لعبته سوريا في أول الأمر . فعرفت العمارة الإسلامية والفنون الزخرفية عامة الأساليب والمواد التي كان يحذقها الفن الساساني . لكن الأقبية التي كانت كثيرة الاستعمال في تلك الربوع وفي فارس أصبحت في العهد العباسي قليلة حتى إننا لانكاد نجد لها أثراً في عمائر سامراء . وغيابها سواء في العهد الأموي أو العباسي يعني في نظر هذا المؤرخ انحدار العمارة^(١٨) . أما الزخارف فقد شاهدت - بالعكس - تطوراً ملحوظاً بفضل استخدام النحت السطحي الذي يرسم بوا سطته الفنان مجرد خطوط على أن فن سامراء الذي لقبه هرتسفالد بالطراز الثالث يبدو كمحاولة لرسم تفاصيل الأشكال النباتية دون البحث حقاً عن تصويرها بصفة واقعية بل مع إقحامها أحياناً خطوطاً وعناصر وهمية .

هذا الفن العباسي زحف على كل بلاد الاسلام التي أبدت - بما فيها سوريا ومصر وحتى الأندلس - استعداداً لقبوله مع شيء من الاحتراز لأن التقاليد المحلية والارث الهلنستي تصديا للتيار الشرقي على طول ضفاف البحر الأبيض المتوسط . إلا أن الاختلاط الحاصل بين الهلنستية المحلية والاسهامات الشرقية الغربية كان سبباً في افراز فن جديد يمكن تسميته بالفن الاسلامي . هكذا نشأت بداية من القرن الثاني عشر والثالث عشر ماسماه تيراس بالفنون الاسلامية الكلاسيكية .

هكذا لكي يكمل الفن الاسلامي شخصيته ويدعم ذاتيته كان لابد من أن يتقرب - حسب هذه النظرية - عدة قرون كانت له بمثابة عصور مخاض مستمر وميلاد عويص ونمو مطرد . لكنه لم يبلغ سن النضج والكمال حتى بدأ في الانحدار تبعاً لانحدار الحضارة الاسلامية عموماً التي ظهرت عليها في القرن نفسه بوادر الجمود الفكري والتحجر الديني والانحطاط السياسي والاقتصادي فتوقف كل خلق وإبداع فني وسارت الفنون في الانغلاق نفسه الذي آل اليه الفكر الاسلامي عامة^(١٩)

هذه بعجالة الخطوط العريضة تلخص النظرية التقليدية التي سادت دراسات عدد وافر من المستشرقين إلى مايقرب من نصف هذا القرن . وهي تقدم الفن الاسلامي كما لو كان خليطاً من الفنون السابقة له أو الفنون المعاصرة لنشأته وتطوره . فهل بقي بعد ذلك حديث عن الفن «العربي» ؟ وأين تكمن «اسلامية» هذا الفن؟

العرب مهيوون لاستيعاب أرقى الفنون :

لوسيان قلوبان من كبار المختصين المعاصرين . اشتهر بدراساته حول **يعد** العمارة الدينية الاسلامية^(٢٠) . ومع أنه يعتبر نفسه من تلاميذ جورج مارسي المعروف بكتبه حول فنون العمارة في شمال افريقيا^(٢١) فإن آخر أعماله التي خصصها للعمارة الأموية والعباسية^(٢٢) - وكذلك اهتماماته بجل الفنون المشرقية إلى الحدود اليمنية^(٢٣) - قد أعطته أبعاداً مشرقية بالاضافة إلى اختصاصه ببلدان المغرب العربي . وهو من المؤرخين الذين ما انفكوا يدعمون نظرياتهم ويثبتونها بمقتضى تقدم العلم والمكتشفات وهو بالذات ماتوحي به كتاباته الأخيرة ولاسيما المقال المطول الذي خصصه لموضوع تكوين جمالية الفن الاسلامي^(٢٤) الذي وضع بواسطته أفكاراً ومواقف كان قد اتخذها منذ أكثر من عشرين سنة . من ذلك قوله إن العرب لم تكن لهم خلفية فنية عندما بارحوا الجزيرة العربية بل كانوا «مهيئين لقبول أرقى أنواع الفنون الموجودة في ذلك العصر»^(٢٥) فيفسر هذا الموقف بأنه لايعني أبداً أنهم لم يكونوا يحذقون أي فن بل علاوة عن التعبير البليغ بواسطة النشر والشعر كان لديهم وسائل تعبيرية أخرى أثبت وجودها آخر المكتشفات الأثرية في الجزيرة العربية والتي تفيد بأن عرب الجنوب كانوا يتمتعون بحضارات عريقة كالمنيياويين والسبئيين والحميريين وبأن عرب الشمال من منازرة وقحطانيين كانوا دوماً باتصال مستمر مع الحضارة البيزنطية والحضارة الساسانية فلا يمكن لهؤلاء العرب أن يكونوا إبان قيامهم بفتوحاتهم العظيمة «جاهلين تماماً للأساليب الفنية المعروفة في العالم المتحضر إذاك» . بل إن الاستعداد الكبير الذي أبدوه بعد ذلك لفهم واستيعاب تلك الأساليب التعبيرية المتقدمة لأعظم دليل على أنهم كانوا منذ أن وطأت أقدامهم أراضي مصر والشام والعراق متأهلين لقبولها . ويستطرد متسائلاً : ألم نلاحظ في ظروف أخرى كيف أن شعوباً غزاة جهلة لم يتورعوا عن هدم حضارات الشعوب التي استولوا عليها لشيء إلا لكون تلك الحضارات من الصنف الرفيع الذي لم يكونوا قادرين على فهمه واستيعابه ؟ ولم يكن العرب من هذا القبيل بالطبع!^(٢٦)

وعلى عكس النظرية السابقة يرى لوسيان قلوبان أن في مدينة القدس بالذات وفي قبة الصخرة التي بناها عبد الملك بن مروان سنة ٦٩١ م نشأ الفن الاسلامي الأول لا الفن المعماري بالذات بل فن الزخرفة فقط الذي حمل في طياته بوادر التحول . إذ نرى هنا أشياء جديدة سواء على مستوى النوايا والمقاصد أو على صعيد الانجاز الفعلي ولاسيما عندما استخدمت الكتابة العربية لأول مرة داخل أشرطة تجري في أعلى جدران القبة حاملة كلمة الله بمعانيها السامية ومبلغه مفهوم الكمال . ثم يستخلص قائلاً : «نعم هنا في القدس نشأ الفن الاسلامي وهو فن لايزال غريباً لكنه مع ذلك فقد تداخلته الديانة الجديدة كما لو أنه قد دخل بدوره الى «الاسلام»^(٢٧)

أما الجمالية الحقة فقد برزت بواورها حسب رأيه قبل ذلك التاريخ بسنين ودون أن يشعر بذلك أحد أي عندما بنى الرسول منزله المتواضع في المدينة المنورة حيث وضع القواعد المعمارية للمساجد المستقبلية وهي القواعد نفسها التي طبقها الفاتحون عندما أسسوا المدن الإسلامية الجديدة كالكوفة والبصرة والقيروان وكذلك الخليفة الأموي الوليد عندما أعاد بناء مسجد الرسول عليه الصلاة والسلام . حينئذ تبلورت أشكال معمارية جديدة كالمحراب والمنبر والمقصورة والمنذنة وهي كلها من أبرز خصوصيات الفن الديني الإسلامي .

لكن الجمالية الإسلامية لم تثبت شخصيتها إلا بعد أن مرت بأطوار وتأثرت بتيارات فكرية وفنية عديدة حرص الكاتب على تتبعها مرحلة مرحلة حتى أن تلك «الجمالية» تبدو في آخر الأمر وكأنها ثمرة لعملية تركيبية متشعبة ساهمت في تكوينها صيغ فنية تداخلت وتفاعل بعضها مع بعض على مر العصور وباتساع رقعة الإسلام .

وهو إذ يلاحظ مثل غيره من مؤرخي الفن الإسلامي أن الانتصار العباسي وتحويل الحكم من الأراضي السورية إلى الأراضي العراقية قد وفر للفن الإسلامي موارد جديدة ومنابع ما انفك يرتوي منها دون أن ينسى دروس بيزنطة، يؤكد من جهة أخرى على أن فن سامراء يعد مثالا ناطقا لما سجلته الحضارة الإسلامية أيام العباسيين من تطور فني يبتعد بصفة جذرية عن سوريا والأمويين . ذلك أن الجوامع مثلا قد أخذت أشكالا جديدة ولاسيما المنارات ذات الشكل اللولبي التي تذكرنا بأصول محلية عريقة جداً . وهذه الجوامع السامرائية التي تبدو شديدة التقشف من حيث الزخارف ربما تدعّم نظرية من يدعون أن العباسيين المنادين بالإصلاح الديني وبالرجوع إلى النقاوة الأصلية للإسلام قد كانوا فعلا أناساً متقشفين شديدي التدين والورع . لكن الترف الذي لانظير له الذي توحى به قصورهم ومنزلهم في سامراء وكذلك الصناعات التقليدية الرائعة التي بقيت آثارها تفند بسرعة تلك النظرية وتدعّم ما جاء في النصوص التاريخية من وصف بليغ لحياة اللهو والمجون التي امتاز بها بلاط العباسيين .

هذا وإن خصوبة الزخارف الجصية التي كانت تحلّي تلك القصور والديار لتذكرنا هي أيضاً بشراء كبير مع الإيحاء بالرجوع إلى مواضيع زخرفية تعود مباشرة إلى التقاليد المحلية لكنها متطورة ومتحورة تتخذ مبدأ كراهية الفراغ لتنظيم تشكيلاتها وتوزيعاتها العامة ، حتى إنه يجوز لنا القول بأنها أصبحت حقاً «مسلمة»^(٢٨) .

هكذا خطت الفنون الإسلامية خطوة كبيرة متجهة أكثر فأكثر نحو دعم إسلامية وسائل التعبير المستوحاة خاصة من التقاليد الشرقية حتى إن الفن الزخرفي لم يعد يذكرنا إلا بصفة غامضة ومبهمة بالفنون التي تأثر بها ، فنرى أن الواقعية قد أصبحت

محل تأويل متزايد وتحريف وابتعاد عن الطبيعة فتكيفت المواضيع الزخرفية بالطابع الهندسي البحت وانقرضت صناعة التماثيل كما انقرضت النحوت البارزة واقتصرت الأعمال النحتية على حفر سطحي للمساحات المنبسطة مع استعمال طريقة التقوير دون نتوء بارز .

ثم يستطرد في بيانه لأهم الأطوار التي مرّ بها الفن الاسلامي منتقلا الى موضوع الرسوم الجدارية والمنمنمات التي عرفتتها الحضارة العباسية ليتخذ منها أمثلة مبرزاً بواسطتها كيف أن الأشخاص تبدو ذات ملامح شرقية حتى ولو اتخذت مظهراً عربياً أو حملت ثياباً تستجيب لموضة اليوم . ويفسر ذلك بكثرة الأجناس الايرانية التركية والآسيوية عموماً التي كانت تقطن بغداد حتى إن العنصر التركي أصبح مسيطراً ومراقباً لشئى نشاطات الدولة ولاسيما النشاط الفني . لذلك نتبين من خلال الرسم مدى وضوح التأثيرات المتأتية من الشرق الأدنى والأقصى كما نفهم في الوقت نفسه ولع بلاط الخلفاء بالتحف الصينية . هكذا بفضل هذه التيارات المشرقية ظهرت ببغداد «مدرسة شرقية» حقيقية غاية في الطرافة أثرت في جميع أنواع الفنون وفرضت طابعها على مناطق أوسع من الرقعة الضيقة التي تركزت فيها^(٢٩) .

وبرغم أن كل شيء يحملنا حسب قوله على البحث خارج حدود الجزيرة العربية عن أصول الفنون الاسلامية فإن سرّ طرافتها يكمن في كون الاسلام قد ظهر في قلب جزيرة العرب وبلغة العرب التي حملت الى كل الشعوب كلمة الله . فيقول : دون أن نرفض وجود فن عربي وهي عبارة لا بدّ من حصر مفاهيمها وتحديد مدلولاتها الخاصة فاننا نميل الى الحديث عن الفن الاسلامي لما توجي به هذه التسمية من شمول وواقعية^(٣٠)

* * *

فن إسلامي وأيد مسيحية

أشرنا في مقدمة هذا العمل إلى حرص بآبادوبولو على إبراز الصيغة الاسلامية للفنون التي نشأت تحت راية الاسلام وفوق أراضي شاسعة ذات حضارات عريقة . فيؤكد أنه لايعني بكلمة «إسلامي» ذلك المفهوم العام المبهم والمتداول في معنى «فن بلاد الاسلام» بل إنه يستعملها في معناها الديني «القوي والدقيق» الذي يوجي بتأثير مباشر وعميق للمعتقدات والتعاليم الاسلامية على الصيغ التعبيرية الفنية المنبثقة من الحضارة والمجتمع^(٣١)

وفعلا فإن المتصفح لكتابه تباغته غزارة المواضيع الفكرية والفلسفية التي عمد المؤلف الى تصنيفها محلا أبعادها وتأثيراتها على الفكر والفن الاسلاميين كالفلسفة

الأفلاطونية والتفكير الأرسطي والمذهب الأشعري أو الآراء الشيعية والصوفية كما يباغتنا بالعرض الواسع والمتعمق الذي خصصه لتوضيح مفهوم جمالية الفن الاسلامي خاصة عندما درس فن التصوير عند المسلمين حيث ركز على ضرورة اعتبار علاقة النصوص الفقهية والتيارات الفكرية والروحية الاسلامية ببنية هذا الفن ومضامينه^(٣٢).

فالجمالية في نظره ليست تاريخ الفن أي إنها لا تهدف إلى وصف الأساليب والأنماط ولا إلى تتبع مراحل النمو أو سرد المؤثرات الفنية الداخلية . إن الجمالية أعمق من ذلك بكثير إذ من خلالها يمكن إدراك الجوهر أي المثال الجمالي الأعلى المعبر عن عقلية الشعوب ومعتقداتهم وتصوراتهم . لذلك يعتقد بابادوبولو أن المؤرخين الذين ركزوا دراساتهم على البحث عن الأصول والمؤثرات وعلى تقصي الأطوار والتطورات لم يفهموا الفن الاسلامي فهماً صحيحاً وعميقاً لأنهم اكتفوا بالقشور دون أن يهتدوا إلى اللب ، ومع ذلك فهو لا ينفي أهمية معرفة التيارات الفنية المحلية أو المستوردة في تكوين فن ما . إلا أنه يرى أن ذلك العمل لا يكون حقاً مجدياً إلا بعد تحديد ماسماه بالمثال الجمالي الأعلى الذي لولاه لما أتى الانتاج الفني الاسلامي على هذا الحد من الوحدة والخصوصية مهما تغيرت المادة والمكان والزمان . فلا يمكن مثلاً لأحد أن يخلط بين رسم إسلامي وآخر بيزنطي وآخر صيني أو هندي أو غربي من القرون الوسطى . أما إذا اقتصرَت الدراسات على تحليل الأصول والمؤثرات فقط فقد تؤول في آخر الأمر إلى إثبات شخصية تلك التيارات وعدم إثبات ذاتية الانتاج النهائي .

ويعتقد بابادوبولو أن دين الفنان لا يهم بقدر ماتهمنا معرفة المدرسة الفنية التي ينتمي إليها إذ يمكن مثلاً لفنان غير مسلم أن يبدع إبداعاً كبيراً في حدود النظرة الفنية الخاصة بالاسلام فيأتي عمله الفني مطابقاً تماماً لتعاليم الدين الحنيف وللجمالية الاسلامية الصرفة . فلا يجوز إطلاق كلمة إسلامي لكل عمل من صنع رجل مسلم أو يقصد منه تزويق بناء مهياً للدين الاسلامي مثل ماهو الأمر بالنسبة للمساجد أو بمحض كون الزبون رجلاً مسلماً . لذلك ينادي الكاتب بالتحري الشديد في استعمال كلمة «إسلامي» لأن هذه الكلمة لا يمكن مثلاً اطلاقها على المنتوجات الفنية التي ظهرت بعد الفتوحات على الرغم من أن مالكيها هم من الأسياد الجدد أنفسهم الذين جاؤوا بالاسلام لكنهم لم يكونوا يحذقون أي فن ماعدا الأدب بل إن انتماءهم إلى الاستقرارية الحاكمة لم يسمح لهم بتعلم فنون الشعوب المغلوبة^(٣٣)

لذلك اضطلع بهذه الأعمال الحرفيون والفنانون المحليون الذين كان جلهم إما من المسيحيين المحافظين على التقاليد البيزنطية العريقة أو من المسلمين الحديثي العهد بالاسلام . مما أضفى على الأعمال الفنية الأولى التي أنجزت لصالح الأسياد الجدد الطابع البيزنطي الواضح، ولن تكتسي تلك الأعمال صيغتها الاسلامية الا بعد مدة طويلة

ومحاولات عديدة ومضنية أحياناً قام بها فنانون وحرفيون مسيحيون أو حديثو العهد بالاسلام^(٢٤) .

* * *

فنون الكتاب هي الفنون الكبرى والعمارة فن بالغ الخشونة

بما أن الاسلام دين الكتاب وهو القرآن فقد أولى المسلمون الكتاب عناية فائقة من حيث صناعته وتزيينه لكي يكون رفيعاً وجميلاً إلى أقصى حدّ حتى إن هذا الحامل الممتاز للذهن والفن أصبح هو نفسه ذهنًا وفنًا^(٢٥) . لذلك يعتبر ببادوبولو أن صناعة الكتاب وخاصة الرسوم والخطوط والتزاويق التي يحملها تمثل أسمى فنون الاسلام على الاطلاق ودون منافس .

ويقول الكاتب عن العمارة : إن المسلمين أنفسهم يعتبرونها فناً بالغ الخشونة^(٢٦) ذلك أنه لو فصلنا فيها بين الهيكل الهندسي وبين ما يحمله من زخارف ثمينة لبدّ ك الهيكل خالياً من القيم المعمارية الصرفة التي تخضع إلى مقاييس تناسب الأحجام والمساحات وتلاعب الخطوط واتصال عناصر الفضاء بعضها ببعض وتنظيمها داخل وحدة ... لذا فإن المعمار الاسلامي لا يسمو في نظره إلى مرتبة الفن إلا بفضل قشرته الفسيفسائية أو الجصية أو الخزفية أو المرمرية أو بفضل الآيات القرآنية التي يمكن قراءتها أو بسحر الرقوش التجريدية

ولئن اقتصرت أوصاف الكتاب المسلمين القدامى على إبراز هذه المظاهر الزخرفية البحتة للعمائر الاسلامية دون التلميح الى القيم الجمالية المعمارية الحقيقية فذلك راجع الى أن هذه القيم لم تتوفر في العمارة الاسلامية ، مما لا يعني بالطبع أن المسلمين لم يخلقوا روائع من الفن المعماري لكن جمال تلك العمائر يكمن دوماً في المهارة الزخرفية الفائقة أكثر منه في خلق فضاءات ومساحات تستجيب لقيم معمارية صرفة .

هذا بإيجاز ما يعتقده كاتبنا في خصوص فن العمارة مؤكداً أن المسلمين أنفسهم لم يعدّوها من صنف الفنون الراقية فلم يولوا المهندس المعماري مثلاً المرتبة نفسها السامية التي تمتّع بها الخطاط أو الرسام اللذان كانا يشاركان الخلفاء والامراء وكبار القوم مجالسهم تماماً مثل الفقهاء والفلاسفة والشعراء والعلماء . ولربما يرجع هذا التمييز إلى النظرة العربية نفسها المحتقرة لجملة الصناعات اليدوية حسب رأي ببادوبولو ومنها صناعة البناء .

إن كانت صناعة البناء على هذا المستوى الحقير فإن الفنون الزخرفية ترتقي في رأي صاحب هذه النظرية إلى أسمى المراتب بصفتها فناً تجريدية بالمعنى العصري

للكلمة . لذلك فهو ينادي بإعادة الاعتبار لها بعد أن استهان بها مؤرخو الفن واعتبروها «فنوناً صغرى للتزييق» لا أكثر^(٣٧)

إن فنون الكتاب وبخاصة فني الخط والتزييق اللذين لا يفوقهما فن كما يقول الكاتب قد زودت الفن المعماري بجل المواضيع الزخرفية بحيث لم يصف هذا الأخير لجمالية الفن الاسلامي شيئاً يذكر .

هكذا ساهم الكتاب بفضل فنونه الرفيعة والمتنوعة في خلق الجمالية الاسلامية كما ساهم في دعم الفكر والحضارة الاسلامية حتى إن المجتمعات الاسلامية ارتقت في القرون الوسطى الى أرفع المستويات محافظة على تفوقها على الغرب مدة طويلة كما يقول ببادوبولو مضيفاً وموضحاً : «لاعلى بيزنطة بالطبع ... التي لعبت دوراً أساسياً في تكوين الحضارة العربية وفنون الاسلام وسيجد العرب دوماً أنفسهم أمام هذه الدولة المهابة الوارثة للامبراطورية الرومانية لا الأكثر حضارة فقط بل المتحضرة الوحيدة في الغرب والمالكة الفريدة للفلسفة والعلوم والفنون والتقنية . وهي التي ستكون دوماً بالنسبة لهم المثال والمرجع الذي يجب أن يحتذى»^(٣٨)

* * *

علماء الفقه يستحقون أن تقام لهم التماثيل

لاشك أن عنصر الطرافة والجدة في كتابات ببادوبولو يكمن في تحاليله للجمالية الاسلامية من خلال فن الرسم أكثر منه في أبحاثه عن أصول الفن المعماري والزخرفي التي تغلب عليها المسحة التقليدية بالنسبة لمواقف عدد لا بأس به من المستشرقين الذين أولوا الحضارة والفنون البيزنطية الأهمية الكبرى باعتبارها حلقة من حلقات الحضارة الغربية ذات الأصول اليونانية ، بل إنه ربما يفوقهم في الأطناب على فضل تلك الحضارة «الغربية» على الحضارة الاسلامية^(٣٩)

وعلى الرغم من أن انطلاقته كانت من النقطة نفسها التي انطلق منها الباحثون في تاريخ الرسم الاسلامي أي عرض وتحليل المفارقة المستوحاة من أحاديث النهي النبوية ومن وجود رسم تشبيهي قائم الذات واضح المعالم شديد الثراء ، على الرغم من ذلك فهو لم يقبل الرأي الذي كاد أن يحظى باجماع المستشرقين وحتى غير المستشرقين الذي يعتبر التصوير الاسلامي «خطيئة دائمة» أقدم عليها الحكام المسلمون تلبية لشهواتهم ونزواتهم غير مكترئين بأوامر النهي الصادرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم والتي اثبت صحتها كبار المحدثين والفقهاء^(٤٠) . لماذا ؟

هنا تكمن طرافة نظرية بابادوبولو حيث يرى أن تلك المفارقة غير صحيحة لأن السمات الموضوعية التي يمكن استخلاصها من خلال التحاليل العلمية التي سلطها على الأعمال الفنية تثبت في نظره تطابق هذه الأعمال مع جمالية اسلامية تستخدم وسائل فنية مختلفة «احتال» بها الفنان لتحدي مبدأ التحريم مجيزاً بذلك تصوير الأحياء . إذن بالاعتماد على تلك الأساليب وخاصة باتباع ماسماه الكاتب «مبدأ الاستحالة» توصل الفنان في رأيه الى التوفيق بين أحكام النهي وبين الرسم التشبيهي دون أن يخرج الفقهاء أو أن يضع نفسه في موقف من يرغب في محاكاة الخالق في خلقه . فيظهر هكذا «سلامة مقصده ونقاوة نيّته» بالاعراض عن تصوير الواقع المحسوس أو العرض الزائل سعياً وراء إدراك «الجوهر» تماماً مثلما يسعى الرجل المتصوّف نحو إدراك خالقه من خلال الذكر والعبادات ...

وتتلخص الوسائل التي استخدمها الرسام المسلم (أو المسيحي الممثل لأوامر النهي) لاجازة التصوير في رفض تصوير البعد الثالث ثم خداع الحواس متخلياً عن استخدام المنظور الكلاسيكي حيث تبدو الأشخاص الماثلة في المستوى الخلفي في الحجم نفسه للأشخاص الماثلين في المستوى الأمامي .

كما أخذ حريته لتحريف الفضاء الحي دافعاً بالأفق إلى أعلى اللوحة ومصوراً الأشخاص مهما كانت وضعيتهم بنفس الوضوح والدقة . ولكي يجسّم مبدأ الاستحالة إلى أقصى حدود أزال الظلال والأضواء ولم يستخدم تدرج اللونيات بل استعمل أحياناً ألواناً غريبة وغير واقعية كرسم خيول وردية وزرقاء وبرتقالية ثم صور فسقيات المياه في البساتين أو السجاجيد واقفة حتى يبدي بكل وضوح أنه لا يرغب ألبتة في تصوير الواقع المحسوس أو التشبه بالخالق^(٤١)

هذه السمات المميزة إنما هي مؤشرات ومظاهر خارجية لثورة أكثر عمقاً عرفتھا جمالية الرسم ولم يدركها الفن الغربي حسب قول بابادوبولو إلا حديثاً بواسطة الفن المعاصر حيث تأكد للفنان الغربي أن العمل الفني والابداعي الحقيقي لا يتمثل في إعادة تصوير المشاهد كما تبدو من خلال الواقع المحسوس بل كما هي في ذاتها أي «داخل العالم المستقل للأشكال والألوان»^(٤٢) . وهو ما تفتنّ اليه الفنان المسلم قبل ذلك بستة أو سبعة قرون تحت تأثير أوامر النهي . لذلك يمكن القول أن علماء الحديث باصدار أحكام النهي «قد استحقوا دون قصد أن تقام لهم التماثيل»^(٤٣) .

لكن النهي وحده لا يكفي لخلق جمالية جديدة إذ كان من اللازم الى ذلك وجود «استعداد للاحساس بدلالة الأشياء بذاتها وفهم منطقها المستقل والقدرة على الاستمتاع بنقائنها الرياضي أو الاحساس بطبولوجيا العلاقات بين الأشكال والألوان» .

وقد توفر فعلا هذا الاستعداد بتوفر شرطين : أولا فنون الشعوب القديمة التي عرفت في السابق اتجاهات تجريدية مماثلة كالفن السومري والفن الآشوري أو الفن المصري . وثانياً بنية اللغة العربية خاصة في الشعر والأدب التي تلح على المظاهر الشكلية الخاصة والموسيقى البحتة .

* * *

جمالية الغموض

بقطع النظر عن تلك المؤشرات الخارجية لايشك بآبادوبولو في أن فن التصوير الاسلامي إنما يتصل بمظاهر روحية بحتة نجدها في ميادين أخرى كالآدب والشعر والموسيقى قوامها مبدأ الازدواجية بين الظاهر والباطن بين واقعية العالم الممثل وعالم الهياكل المستقلة . مما خلق جمالية شديدة الخصوصية عرفها الكاتب بجمالية الغموض لأنها تجمع بين ثنائية الواقع الظاهري (بالنسبة للعامة) والحقيقة الباطنية التي لا يتمتع بأسرارها إلا قلة من المريدين والمتمثلة فيما سمّاه عالم الهياكل المستقلة^(٤٤) . تلك الهياكل الرياضية التي اكتشفها بآبادوبولو ذات الأشكال اللولبية أو الشبيهة باللولب التي تضبط وتنظم العالم المستقل تركز على عنصرين : وجوه الأشخاص والأيدي لما لها من قدرة تعبيرية فائقة . ولربما يجد الباحث عن تلك الهياكل «متعة فنية لايشعر بها إلا المتذوق العارف بأسرار الفن العميقة»^(٤٥)

ولا تقف المتعة التي توفرها جمالية الغموض عند هذا الحد كما يقول المؤلف أي في الازدواجية بين العالم الممثل وعالم الأشكال المستقل الذي تنظمه اللوالب و«العربصات» بل كثيراً ماتوحي مشاهد العالم الممثل بدلالات مستوحاة من العالم الباطني الصوفي كما تبدو في الشعر الصوفي العربي والفارسي مثل مشاهد الحب بين عشاق مشهورين كليلي والمجنون ويوسف وزليخة وسليمان وبلقيس الخ ... أو المشاهد الخمرية التي ترمز الى البحث «عن الحب الإلهي ونشوة الغبطة الأبدية»^(٤٦)

شعوب شمال افريقيا أقل موهبة في الفنون وأقرب الى الأفكار البدائية

بهذا التفسير الباطني ينقشع الغشاء عن سر ازدهار فن المنمنمات وتغلغله خاصة في الأماكن التي سيطرت عليها المذاهب الباطنية والشيوعية في حين أنها لم تجد على ما يبدو رواجاً مماثلاً في الأراضي المتأثرة أكثر بالفكر الظاهري السني ولاسيما المذهب المالكي والمذهب الشافعي اللذين أبديا تشدداً كبيراً في خصوص تأويل أحاديث النهي على عكس المذهب الحنفي الذي أظهر على ما يبدو منذ البداية شيئاً من المرونة والتحرر في تفسير تلك الأوامر وفي تطبيقها على المجتمع الاسلامي . مما سمح

بظهور مدرسة بغداد الرائعة وازدهار الرسم أيام الخلافة العثمانية حيث طغى المذهب الحنفي

لكن سرعان ما انقرضت مدرسة بغداد بسقوط عاصمة العباسيين في أيدي المغول (١٢٥٨) في حين شهدت الهضبة الإيرانية بداية من ذلك التاريخ ازدهاراً هائلاً لفن المنمنمات يوافق ازدهار الفكر الباطني الشيعي . وكذلك فإن قيام الدولة الشيعية في أفريقية ومصر ساعد هو أيضاً على تطور فنون الرسم في تلك الربوع . ولربما نفسر ظهور نصوص فقهية جديدة على أيدي العلامة النووي لتحريم التصوير في القرن الثالث عشر كرد فعل على ذلك الانتشار الذي عرف في أيام الفاطميين . كما يجوز تفسير تردي أوضاع فن المنمنمات في شمال أفريقيا والأندلس حتى أننا لم نعد نملك منها اليوم إلا عدداً ضئيلاً جداً بقيام دولتي المرابطين والموحدين على التوالي والمعروفين بتصلب مذهبيهما الشديد ثم برجوع المذهب المالكي على ساحة المغرب العربي .

إلا أن بابادوبولو لم يفسّر الظاهرة الأخيرة كما أسلفنا ولم يجد أحسن من رأي المؤرخ فان برشم الذي قال : «إذا كانت شعوب شمال أفريقيا أكثر محافظة على تحريم الصور فليس لأنها أعمق اسلاماً بل لكونها أقل موهبة في الفنون وأقرب الى الأفكار البدائية»^(٤٧) . مما أتاح لعلي اللواتي فرصة للرد على كلا المؤرخين^(٤٨) مثبتاً أن الموقف الاسلامي لم يكن موحداً أبداً ولا مستمراً في الزمان والمكان كما نفهم من نظرية بابادوبولو . ذلك أن الفقهاء لم يتفقوا على تفسير أحاديث النهي تفسيراً موحداً بل انقسموا إلى شقين : شق حرّم التصوير على الاطلاق (مثلاً أمر اليزيد سنة ٧٢٠ - ٧٤٣) وآخر أباحه بشروط (حديث ابن عباس الفارسي مثلاً الذي يشير إلى قطع رؤوس الحيوانات وجعلها شبيهة بالزهور) . وانشق المسلمون على العموم الى صفتين : صف ذي تمسك بالدلالة اللغوية الظاهرة للكتاب فجاء تفسيره محرماً للتصوير على الاطلاق كتفسير النووي، وصف اعتبر فهم بواطن الأمور هي الغاية فأباح التصوير بشروط^(٤٩) .

* * *

المحارب : رمز لوجود الرسول ومن خلاله إلى الله نفسه

لم يول علماء الفقه الاسلامي المحارب اهتماماً شبيهاً بالذي نلاحظه اليوم عند مؤرخي الفن الاسلامي الذين لم يجدوا المستندات الفقهية الصريحة التي تسوغ هذه البدعة . لذلك نرى بعضهم اليوم يتخذ في هذا الموضوع مواقف أقل مانقول عنها إنها لاتعبر عن واقع العقلية الاسلامية .

فعندما يصّرح عالم مثل بابادوبولو بأن المحراب يرمز إلى «وجود الرسول ومن خلاله الى الله نفسه»^(٥٠) نشعر وكأنه يتحدث في أمور تتعلق بالديانة المسيحية أو البوذية لا الدين الاسلامي الذي لم يعوّدنا قط بمثل هذه الرموز التي يستعين بها الانسان في بعض الديانات لادراك خالقه . ذلك أن الرجل المسلم قد دأب على الاتصال بخالقه مباشرة دون الاحتياج الى أي وسيط مخلوق كان أو جماد . فالله في نظره موجود في كل مكان يذكر اسمه فلا يتميّز المحراب على ما نعلم بأي وجود الهي مكثف أو كما يجوز فهمه من كلام بابادوبولو بأي قدسية مستوحاة من رمزية تذكرنا «بالوجود الجسدي لمحمد في بيته»^(٥١)

حقاً إنّنا نعجب من هذا التفسير ولا سيما أنّ الكاتب يصرّ على إثبات صحته ببراهين لا نقدر حتى على تصورها : «وبما أنه ليس في الامكان إعداد تمثال للرسول أو رسم صورته فهل توجد وسيلة أفضل من الحنية التي تذكرنا عادة بوجود تمثال تحمي قدسيته ؟ ولا معنى لوجود الحنية اذا لم يكن الهدف من انشائها الايحاء بوجود التمثال الغائب هنا بسبب أوامر الذهي التي نعرفها . إذن لابد من أن المحراب يرمز إلى وجود الرسول نفسه وهو يتلو كلام الله وبالتالي إلى وجود الله نفسه من خلاله . انه القالب المجوّف لذلك الوجود . ولأن المحراب هو الحنية المفترضة الحاوية لمشخص الرسول فقد جاء على حجم صغير مناسب لتكون السند والاطار الشرفي لتمثال الرسول . ثم يضيف قائلاً : «والملاحظ أن البوذيين هم أيضاً قد رمزوا في أول الأمر الى وجود البوذا بواسطة عرشه الخيالي أو بواسطة مظلمته التي لا تغطي أحداً ، لكنه يجب الابتعاد عن التفكير في أي تأثير هندي للحل الذي ابتكر في المدينة المنورة»

«على الرغم ممّا يمكن ملاحظته من وجوه شبه شكلية لا يجب أيضاً البحث عن أصول المحراب في الحنية الصغيرة التي نجدها في المعابد اليهودية أو في الكنائس القبطية ... فالحنّيات اليهودية والقبطية تتدرج نفسها من الأشكال الكلاسيكية - الهلنستية واليونانية - الرومانية ... وهي أصغر حجماً وتقع في موضع مرتفع بالنسبة للمحراب الذي يوجد دائماً فوق الأرض مباشرة لكي يرمز إلى وجود الرسول صلى الله عليه وسلم في مسجده حيث يقف بالطبع على الأرض مباشرة . لذلك فان حجم الحنية لابد أن يكون مناسباً لايواء تمثال الرسول ويجوز أن نتصور تمثالا أكبر من الحجم الطبيعي للانسان عند ذاك يكون المحراب بالطبع أكبر لكنه ينطلق دوماً من فوق سطح الأرض مباشرة. ولو كان الهدف الاشارة فقط إلى اتجاه القبلة أو بكل بساطة تعيين الجدار الجنوبي بصفته يمثل القبلة لكان أفضل أن توضع الحنية على ارتفاع ملحوظ يسمح برؤيتها عن بعد وبسهولة من طرف كل المصلين ...»

«هكذا أصبح المحراب الشكل الرمزي الديني المثالي إذ هو يخلد في كل المساجد وجود محمد صلى الله عليه وسلم والتعاليم التي جاء بها بفضل القرآن كلام الله . ومن المفيد أن نرى كيف أن هذا المفهوم الجديد الذي اتخذته الحنية قد حوّل جمالياتها . إذ أن امتلاك ذلك الشكل الرمزي الكلاسيكي والمسيحي الأصل من طرف الاسلام برفعه الى مرتبة الرمز الديني الاسلامي قد أضفى في الحين على جماليته مظهراً جديداً يرمز الى الدور الجديد الذي أصبحت تلعبه الحنية . ذلك أن الحل الذي استنبط قد حوّل الحنية من شيء ثانوي يحوي التمثال ويحيط به إلى هدف رئيسي وبعد أن أصبحت الحنية مستقلة بذاتها من الناحية الجمالية أي غاية في ذاتها من الطبيعي ان حاول الناس تجميلها قدر المستطاع وزخرفتها زخرفة ثرية . ولو وضعنا فيها التمثال لكانت الزخرفة دون معنى نظراً إلى أن الانتباه سينتقل من الهدف الأساسي إلى ما قد أعد لإبرازه فقط . لذلك لم تحمل الحنيات الكلاسيكية زخارف وهكذا نتج عن تحول المعنى الرمزي للشكل تحول جمالي وهذا التحول الجمالي أصبح بدوره يرمز إلى المعنى الديني الجديد . فتؤكد تلك الحنية البالغة الزخرفة بكل قوة انها هي الغاية الأساسية وبالتالي أنها فريدة من بين كل الحنيات لأنها لا تحتوي على تمثال . فتذكرنا في آن واحد بالتحريم الذي يفسر هذا التحول ومن هنا نستنتج وجود الرسول أو تمثاله»^(٥٢) .

* * *

المحراب علامة الأكثر

إن موضوع ظهور المحاريب في العمارة الاسلامية من المواضيع الشائكة التي كتب فيها المستشرقون أكثر مما كتب المسلمون أنفسهم^(٥٣) فلم يخصصها الفقهاء كما أسلفنا بدراسات معمقة إلا المقال الذي بقي لنا من السيوطي والذي عنوانه : أعلام الأريب بحدوث بدعة المحاريب^(٥٤) ومن بين ما نقرأه في هذه الدراسة المتأخرة أحاديث تنهى عن الصلاة داخل حنية المحراب مما فسح المجال لبعض المستشرقين لكي يقدموا شتى التفسيرات والتأويلات^(٥٥) . والحقيقة أن هذا النهي الذي جاء متأخراً كما قلنا يفند نظرية بابادوبولو إذ هو يؤكد على الصيغة اللاقدسية لمكان المحراب تفادياً لكل التباس أو تأويل خاطيء لو وظيفة هذا العنصر المعماري الدخيل على العمارة الاسلامية .

لاشك أن المحراب الحالي بشكله المجوّف النصف الدائري يذكرنا بحنية هيكل الكنيسة (ولو أنه أصغر حجماً بكثير) حيث يقف القسيس لاقامة القداس المتمثل فعلاً في إحياء ذكرى آخر اجتماع لعيسى عليه السلام بأصحابه وتناول آخر طعام معهم فيتناول القسيس القربان ويناول المصلين كرمز لذبيحة عيسى عليه السلام بدمه

وجسده ، لذلك يأكل القسيس الخبز ويشرب الخمر الرامزين لجسد ودم المسيح واقفاً أمام المذبح الموجود في وسط الحنية .

نرى إذن مدى سيطرة الرموز في الديانة المسيحية ولاسيما أثناء الطقوس التي تقام في حنية هيكل الكنيسة . كما نرى أن تلك الرموز تدور حول حوادث معينة من حياة عيسى عليه السلام مما يحمل بلا شك على ربط التفسيرات التي جاء بها بابادوبولو في خصوص المحراب بهذا الواقع المسيحي .

ولا يستبعد أن النهي الذي جاء على لسان السيوطي كان الهدف منه رفع الالتباس حتى لا يعير المسلمون المحراب قيمة رمزية خاطئة قد تذكر بتلك الرموز المسيحية . ولاسيما أننا نجد في المقال نفسه ما يدفع على التأكيد من صحة هذا المقصد وذلك حينما يقول إن قيام المذابح بقلب المساجد هي من علامات يوم القيامة مما يثبت أن غاية الفقيه من النهي عن الصلاة داخل الحنية كانت فعلاً لرفع كل لبس من شأنه أن يحمل على التشبه ولو شكلياً أو ظاهرياً بطقوس الديانات الأخرى .

هذا ما نفترضه خاصة وأن الامام مالك قد أوصى بعدم الإسراف في زينة المحاريب ولو بكتابة الآيات القرآنية تلافياً لما قد يحصل من الهاء المصلين عن الصلاة حسب التفسير الظاهري . ومما يثبت أيضاً أن المحراب ليس أكثر من علامة أخذت في يوم من الأيام شكل حنية تتفاوت عمقاً وحجماً لكنها تبقى مهمتها الأصلية متمثلة في الإشارة الى المكان الذي يقف أمامه الإمام أثناء الصلاة .

والحقيقة أن المحاريب لم تظهر على شكل حنايا مجوفة إلا مؤخراً عندما أمر الوليد بإعادة بناء جامع الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة سنة ٨٧هـ أو ٨٨هـ فأنشأ أول محراب مجوف على ما نظن في المكان نفسه الذي كان يقف أمامه الرسول للصلاة بصحابته وأنصاره . وفعلاً لدينا من البراهين التاريخية والأثرية ما يثبت وجود المحاريب قبل ذلك التاريخ بكثير^(٥٦) . لكن لا شيء يثبت في نظرنا أن تلك المحاريب الأولية كان لها شكل حنايا مجوفة كما أصبح الأمر فيما بعد . وقد بينا في دراسة شاركنا بها في الملتقى^(٥٧) الذي نظمه بابادوبولو حول نشأة المحراب ورموزه أنه يمكن لتلك العلامة أن تكون على شكل عقد محفور فقط على لوحة رخامية توضع على جدار القبلة في المكان الذي يقف أمامه الإمام كما نشاهده بجامع عقبة بن نافع بالقيروان حيث نرى رخامة بجانب المحراب الأغلب تحمل عقداً وكتابة كوفية أو في جامع الزيتونة بتونس حيث نرى في وسط مجوَّف الحنية رخامة تحمل الى جانب الزخارف الرومانية كتابة بالخط الكوفي القديم تتمثل في البسملة والشهادة ثم «القرآن كلام الله» .

لو سلّمنا بأن تلك اللوحات الرخامية كانت فعلاً تقوم مقام المحاريب المجوفة المستحدثة كعلامات يقف أمامها الامام فلا يهتم موقعها الحقيقي على جدار القبلة أهو قريب من الأرض أم متوسط أم مرتفع كما لا يهتم حجمها أو شكلها أو محتواها بقدر ما يهتم وجودها كإشارة بسيطة إلى حدّ أننا يمكننا أن نجسمها في خط عمودي لا أكثر عندئذ تسقط نظرية بآبادوبولو ولو بسقوط الحجة التي ارتكز عليها وهي الحنية المجوفة الرامزة إلى «وجود الرسول ومن خلاله إلى الله نفسه» . وقد سبق فعلاً لفريد شافعي أن بين أنه بالإضافة إلى المحاريب المقوّسة التجويف عرف المسلمون نوعاً من المحاريب المسطحة العمق^(٥٨) وهو شكل وسط بين العقد المحفور على الرخامة والحنية المقوسة التجويف .

ومهما كانت التطورات التي عرفها المحراب منذ أيام الرسول الى عهد الوليد فلا أعتقد أن هنالك من المسلمين من يرضى بالتفسيرات التي جاء بها بآبادوبولو التي تبدو بعيدة كل البعد عن المعتقدات الاسلامية الصحيحة ولا سيما السنية منها ، بل يغلب الاعتقاد بأن المؤلف لم يقدر على التحرر من ثقافته المسيحية وتصوراته الغربية المسيطرة على اتجاهاته الفكرية ولم يستطع برغم اطلاعه الواسع وتمكنه من الوسائل التحليلية الحديثة من النفاذ الى جوهر العقلية الاسلامية .

فلو أردنا مثلاً البحث فعلاً عن مدلول رمزي للمحراب تاركين جانباً شكل الحنية المجوفة لما فكرنا في وجود رمزي للرسول بل لربما خطرت ببالنا صورة أخرى هي صورة مكة المكرمة وفي قلبها الكعبة التي لا تكاد تفارق خيال الانسان المسلم . كيف لا وهي القبلة التي يتوجّه إليها المسلمون خمس مرّات في كل يوم وليلة مصليّين وداعين ومتوسلين إلى الله عز وجل ؟

إذن لو فكرنا فعلاً في مفهوم رمزي للمحراب فلا نخاله إلا في إطار هذا المفهوم الذي يوحي بأن الكعبة هي المركز الجاذب لكل الأمة الاسلامية وأن الجامع الأعظم بموقعه المركزي أيضاً هو كذلك المركز الجاذب لكل سكان المدينة وأن المحراب هو تجسيم لنقطة التلاقي الذهنية والروحية بين هذين المركزين .

وقد يشعر المسلم أثناء الصلاة وهو مولٍ وجهه تجاه الكعبة وكأنه مشدود بخيط لنسيج فسيح الأرجاء ذلك الخيط الذي ربما سيحمله في يوم من الأيام لو كتب الله له الحج من مدينته أو قريته الى مكة المكرمة . عند ذاك فقط قد تصبح العلامة رمزاً فيعني المحراب الانتماء الى مجموعة بشرية عظيمة الله ربها الأوحد ومحمّد رسولها والقرآن رسالتها والكعبة اتجاهها .

وبرغم شرعية هذا التفسير المغاير لتفسير بآبادوبولو لاعتقد أن الاسلام والمسلمين كانوا حقاً في حاجة ملحة لإعارة هذا العنصر المعماري أو غيره كالمنبر أو المئذنة

أو المقصورة معاني رمزية وضعت لتعين المسلم على فهم دينه أو تطبيق تعاليمه وطقوسه خاصة وأن تلك العناصر من البدع التي لم ترد لا في القرآن ولا في السنة ولم يولها الفقهاء اهتماماً كبيراً مثلما اهتموا مثلاً بمسألة تعدّد جوامع الخطبة في المصر الواحد التي ناقشوها نقاشاً حاداً مبينين الشروط العمرانية والبشرية التي يجب توفرها قبل اباحة التعدّد^(٥٩). لأن في ذلك بالطبع انتهاك لمبدأ وحدة صلاة الجمعة في المصر الواحد وهو مبدأ غايته كما هو معلوم جمع الأمة ولم شتاتها أمام خالقها .

فنعيد هنا ماسبق أن أشرنا إليه في خصوص فنّ المنمنمات أن التفسير الرمزي الذي أتى به الكاتب إنما يتّصل أكثر بمفاهيم المذاهب الباطنية والشيوعية ولا يجوز تعميمه على جملة المذاهب الاسلامية الملتزمة عادة بالأفكار والمناهج الظاهرية . وحتى بالنسبة للمذاهب الخارجة عن السنة بوّدنا أن نتيقن من صحة وجود رموز توحى مثلاً «بصورة النبي في محرابه» أو «بالنبي الملك الجالس على عرشه» (الرموز اليه هنا هو المنبر) وهو يخطب بين صحابته وأتباعه^(٦٠).

* * *

أين «إسلامية» الفنون الإسلامية

بابادوبولو على حق حينما نادى بضرورة الاعتماد على القيم الروحية **كان** والفلسفية لفهم جمالية الفنون الإسلامية أو لتفسير ظهور بعض العناصر أو التصميمات المعمارية^(٦١). لكنه للأسف لم يجد دوماً الطريق السوي المؤدي الى الغرض المنشود فلم يدرك في كثير من الأحيان الا ما استنبطه بفضل قوة عقله ودقة أسلوبه التحليلي . أما البقية أي تلك الأشياء التي لاتقاس بمقياس العقل والمنطق فقط لاتصالها المتين بالعقيدة والايمان والسلوك الذاتي الفردي والجماعي فقد غابت عنه منها أشياء كثيرة^(٦٢)

وكان أيضاً محقاً عندما انتقد المناهج المتبعة من قبل العدد الوافر من المستشرقين الذين ركزوا اهتماماتهم في البحث عن الأصول ولاسيما أصول العمارة الإسلامية. لكنه لم ينصف تلك العمارة عندما عدّها من الفنون الثانوية^(٦٣) وجزّأها إلى قسمين : هيكل لاينم عن مقدرة هندسية كبيرة وقشرة زخرفية تأخذ أهم عناصرها من فنون زخرفة الكتاب فلم يول العمل المعماري الاسلامي بوحده وتضامن عناصره وخصوصية فضاءاته ما هو جدير به من التقدير برغم لوحات الصور الرائعة التي قدّمها لنا في كتابه وبرغم التحاليل الفنية المستفيضة التي أقدم عليها أحياناً .

في حين أن الفضاء المعماري الاسلامي يعبر بكل صدق عن تصورات الانسان المسلم للعالم والمجتمع . ذلك العالم الذي تجمع بين أطرافه الواسعة فكرة المركزية كما أسلفنا : مركزية الكعبة والمسجد والمحراب وفكرة الوحدة : وحدة الخالق والأمة والعقيدة والمجتمع وفكرة التضامن : تضامن الجزء مع الكل كما تبدو من خلال مخططات المدن الاسلامية وتصاميم فن الرقش العربي وفكرة التواصل والامتداد اللانهائي من المسجد الى المدينة الى العالم بأجمعه ومن الذرة الزخرفية إلى التكوينات النجمية والنباتية المعقدة حتى إلى الفراغات نفسها...^(٦٤)

إن فضاءات المدينة الاسلامية بهيئة عمرانها الدائري المشع وهيكلية عمائرها ذات النسيج الملتحم «المرصوص» وبنسق زخارفها وتكامل نشاطاتها ووظائفها لمرآة صادقة تعكس القيم الحضارية المميزة للمجتمعات الاسلامية^(٦٥) . وهي بذلك كالكتاب المفتوح الذي لا يحسن قراءته إلا العارف المتبصر بسرلغته ولغز ألفاظه وكنه معانيه . لأن لغة الفضاء البليغة كبقية اللغات لها من العبقرية ما لا يجوز إدراكه إلا بالمعاناة والمعاشية الطويلة ، ولم لا ؟ بقوة المحنية أيضاً والايمان ، تلك المحبة وذلك الايمان اللذان ينفتح بفضلهما الفكر والقلب والاحساس فيسعى الحبيب وراء الفوز بحبيبه أو على الأقل إن استعصت عليه إدراكها ومصافحتها .

كان إذن من الواجب أن نتعرض لهذه المسألة دون أن نتجّه نيتنا على الرغم من التحفظات التي أبديناها إلى نكران فضل بآبادوبولو في التأكيد على ضرورة تركيز جدلية جمالية الفنون الاسلامية على أسس عقائدية وفكرية وفلسفية بالاضافة الى ماعهدناه من التحاليل الفنية الباحثة عن الاصول والفروع والتأثيرات والتطورات لأن الأفكار التي جاء بها تبدو حقاً طريفة بالمقارنة مع آراء المستشرقين الذين عرفناهم . ومع ذلك فلم أعثر من بينهم على من عارضه معارضة صريحة أو ناقش موقفه المبدئي الذي أعلن فيه عن التزامه بدراسة الفن الاسلامي حسب مفهوم ديني عميق لا المفهوم الحضاري العام الذي اعتمدوه بصفة جُمليّة حتى ولو سمّوا كتبهم بالفن الاسلامي أو فن الاسلام حسب تعبيره^(٦٦) . فهل اعتبر هؤلاء الغربيون أنه قد حقق مبتغاه وأوفى بعهده؟ فقبلوا المفهوم الديني والروحي الخاص كما بينه وأكد عليه؟ أم بقوا على وجهة نظرهم القديمة؟^(٦٧)

مهما كانت المواقف التي اتخذها هؤلاء المستشرقون أو التي قد يتخذونها في المستقبل تجاه نظرية بآبادوبولو فإن مجال الخلاف والحوار بينه وبينهم في هذا الموضوع بالذات يبقى لامحالة منحصراً في نطاق جدلي ديني حضاري حيث سيحاول كل فريق اثبات مدى طغيان أحد عنصري المعادلة . والحقيقة أن المعادلة تتركب من عناصر

ثلاثة : الدين والحضارة والأمة التي كانت المجال لظهور العنصرين الأوليين والتي مازالت تكون في نظر هؤلاء المستشرقين وغيرهم مجهول المعادلة أي نقطة الاستفهام التي لابد من توضيحها^(٦٨)

* * *

أين «عروبة» الفن الإسلامي؟

كنا وضحنا موقف عدد من المستشرقين في خصوص هذا الموضوع بالذات الذي لخصه ببادوبولو في جملة : «العرب الذين جاؤوا بالإسلام لم يكونوا يحذقون أي فن ماعدا الأدب . مما يثبت اعتقاد أصحاب هذه النظرية أن الفن مدين للإسلام كحضارة أو كدين أكثر من أن يكون مديناً لتراث عربي أصيل . وهو موقف لايتغير كثيراً من باحث إلى آخر حتى ولو وجدنا من بينهم من سمى ذلك الفن بالفن العربي كالمؤرخ ايتنغا وزن الذي يستعمل كلمة «عربي» بالمعنى العام الذي يوحي حسب تعبيره ، بحضارة كونية انبثقت في القرون الوسطى بقيام دين جديد في الجزيرة العربية^(٦٩) .

وعلى عكس هذه النظرية يبين عفيف بهنسي كيف «أن الحضارة العربية لم تبتدىء في القرن السابع بل كانت موجودة منذ الألف الثالث قبل الميلاد»^(٧٠) وأن الجمالية العربية ليست وليدة التعاليم الدينية الاسلامية بل إنها وليدة مواقف فكرية قديمة عاشها العرب منذ بداية التاريخ^(٧١) . «أن الروح التجريدية التي تسيطر على الفن الاسلامي ليست كما يعتقد عادة نتيجة تحريم صادر عن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بل على العكس هي تقليد أصيل ، هي أرث قديم سابق لمولد النبي نفسه»^(٧٢) . لذلك يرى أصحاب هذا المذهب أن تسمية تلك الفنون بالاسلامية يعدّ من باب «التحامل على العرب» وعلى حضارتهم وثقافتهم الضاربة في القدم كما يقول فريد شافعي مفسراً أن التخلي عن كلمة «عربي» تمثل محاولة «لحجب أي فضل (للعرب) في اخراج عمارتهم وفنونهم للوجود .. على أساس أن شعوباً مختلفة وغير عربية مثل الفرس والروم والمصريين قد اشتركوا في وضع أسسها في أقطار الدولة الاسلامية ثم ساهموا بعد ذلك في تطويرها . ويضيف قائلاً : ومهما يكن من أمر فانه ليس من المنطق العلمي أن يتجه العلماء الغربيون الى حرمان العرب من أن تسمى حضارتهم وعمارتهم وفنونهم بالعربية نسبة الى دولتهم التي بسطت نفوذها على عدة أقطار اسلامية تسكنها شعوب عربية بينما لم يحرم الرومان والبيزنطيون والساسانيون من أن تنسب حضارتهم وفنونهم وعمارتهم اليهم ، مع أن هذه الدول كانت تتكون من أجناس وشعوب مختلفة ، ومع أن علماء الفنون والآثار هم أدرى الناس بأن كل طراز فني من تلك الطرز قد قام على أسس من فنون أخرى معاصرة له أو سابقة عليه»^(٧٣) .

ويعتمد عفيف بهنسي على «مبادئ» للدفاع عن استعمال اصطلاح «عربي»
نخص بالذكر منها :

١ - أن الامة العربية واضحة بخصائصها وتاريخها لذلك فان الفن الذي افرزته عبر التاريخ هو فن عربي .

٢ - أن ربط هذا الفن بهوية اسلامية يعني ربطه بالدين الاسلامي ، والدين الاسلامي هو ذروة من ذروات الثقافة والحضارة العربية .

٣ - أن تسمية الفن العربي تعني إعطاء هذا الفن صيغة قومية حضارية مستقلة تحدد أصوله الأولى وتوضح امتداده وتأثيراته كما توضح التداخلات والتأثيرات الحضارية الأخرى التي تمثلها وادمجت في شخصيته .

٤ - أن كلمة «عربي» هي النعت الأفضل لتحديد صفة هذا الفن القومية . ونحن لانقصد مجرد ربط الفن بالدول العربية اليوم ، أو ربطه بالجزيرة العربية قبل الاسلام وبعده وإنما ربطه بحضارة عريقة مازلنا نكتشف ابعادها في أعماق التاريخ وهذه الحضارة ذات شخصية موحدة بلغتها وجغرافيتها ويمكن نعتها باسم عربية ، نسبة الى «عربي» وهي تعني باللهجات القديمة الأكادية والعمورية ساكن البادية^(٧٤).

ثم يبين الكاتب كيف أنه بتضافر ثلاثة عوامل : وحدة اللغة وهي العامل القومي الأساسي في رأيه ووحدة التاريخ ووحدة العقيدة كونت بداية من الألف الثالثة قبل الميلاد الظروف السانحة لظهور فنون عربية أصيلة مازالت آثارها قائمة حتى الآن في الجزيرة العربية وفي بلاد الرافدين حيث أنشأت الهجرات العربية المتتالية حضارات وفنوناً متطورة^(٧٥) .

أما في الجزيرة فيؤكد فريد شافعي من جهته أن البيئة العربية في القديم كانت على عكس ما هي عليه اليوم أي أنهار وسدود وفلاحة وأشجار وبالطبع صناعة وتجارة مع الشمال والجنوب مما ساعد على نشوء حضارات لها معالم وخصائص يمكن اثباتها بفضل الحفريات^(٧٦) وكانت تلك البلاد على صلات وثيقة بحضارات الأمم والقبائل العربية الأخرى مثل المناذرة في العراق والفساسنة في الشام وكذلك القحطانيين والعدنانيين فحاول عدد من المستشرقين تجريد هؤلاء العرب - حسب ظن هذا الكاتب ، أي عرب الشمال القاطنين في مناطق العراق والشام - من انتسابهم للجنس العربي فسموهم أحياناً فرساً أو مجوساً أو مسيحيين أو بيزنطيين . في حين أن العنصر العربي تسرب حسب هذه النظرية حتى الأراضي المصرية مساهماً في خلق الحضارات القديمة من قبل الاسلام^(٧٧) .

أين الحقيقة ؟

ان كان بديهياً ألا نبحث عنها في كتب أصحاب النظريات المتطرفة فقد لانبالغ كثيراً عندما نؤكد أنها تبدو حتى بالنسبة للدراسات التي يصعب اتهام أصحابها بالتحيز أو التعصب المذهبي أو الايديولوجي غامضة ومتشعبة ومنقوصة . ومع ذلك لانسى أن الثمانين سنة التي مضت كانت حافلة بالدراسات والبحوث والمكتشفات سواء من طرف أجيال المستشرقين أو من قبل الباحثين المسلمين الذين اقتحموا الميدان بكل جدارة وجرأة مبدئين أحياناً نظريات لاتخلو من الطرافة والجدّة ومحتفظين أحياناً أخرى بآراء المستشرقين المتداولة أو التي تلقوها عن أساتذتهم في أوروبا أو أمريكا لذلك قد يكون مفيداً أن نقارن مناهجهم بمناهج المستشرقين حتى نعرف مدى تأثرهم بها أو تأثيرهم عليها مما يستدعي ربما دراسة شبيهة بهذه ومكملة لها^(٧٨) .

ليس إذن المجال هنا لاستعراض مواقف الباحثين المسلمين عرباً كانوا أو تركاً أو فرساً وإنما نريد بعد الافكار التي سقناها حول «عروبة» الفن الاسلامي أن نبدي بعض التحفظات التي يقتضيها المنهج الموضوعي والرصين ولاسيما أن تلك النظرية المبالغ في التأكيد على قومية الفنون الاسلامية لاتمثل أغلبية الباحثين المسلمين بما فيهم العرب أنفسهم . فلا يسعنا مثلاً إلا أن نستغرب من تفسير عفيف بهنسي لموقف الرسول صلى الله عليه وسلم من التصوير مدعياً «أن الرسول لم ينه عن التصوير وإنما رفض الرسوم التي تحمل مفاهيم وثنية مستوردة رسمت بأساليب واقعية غريبة على الذوق العربي» كما أننا لانملك أنفسنا من التعجب عندما يصرح «أن التماثيل والأوثان التي كان العرب يتبركون بها قبل الاسلام ماهي إلا تماثيل رومانية قديمة كانت ترد على التجار من بلاد الشام . لذلك كانت مرفوضة من الاسلام أولاً لصفقتها الوثنية بالطبع وثانياً لجماليتها الغربية»^(٧٩) .

إن فكرة كهذه التي تضع الشعور بضرورة المحافظة على الطابع الفني الأصيل في مرتبة تضاهي الصفة الوثنية لتعليل رفض التصوير من طرف الدين الاسلامي ربما تكون قادرة على استهواء عدد من الباحثين ذوي الاتجاه المعين . لكنها تستدعي في نظرنا الاجابة على بعض الاستفهامات حتى تكون حقاً مقنعة وثابتة ومقبولة . فبودنا مثلاً أن يوضح لنا الكاتب الأدلة التي سمحت له بالاعتقاد أن الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمين في زمانه كانوا فعلاً مشغولين بموضوع الحفاظ على الأصالة الفنية العربية الموروثة عن الجمالية العربية الضاربة في القدم منذ الألف الثالث قبل المسيح .

بل نحن في أشد الحاجة لكي يثبت لنا وجود هذه الجمالية العربية نفسها الراسخة والمتمادية عبر العصور وتواتر الحضارات إلى عهد قيام الدولة الإسلامية حيث بلغت ذروتها رافضة بكل صرامة القيم والأساليب والأنماط التي لاتوافق قيمها وأساليبها وأنماطها العريقة .

لقد درج مؤرخو الدين الإسلامي على اعتبار الرسالة المحمدية ثورة كاملة اجتماعية وثقافية وحضارية حمل مشعلها الرسول عليه الصلاة والسلام بوحى من الله عز وجل لا مجرد ذروة من ذروات الثقافة والحضارة العربية^(٨٠) . وقد كانت فعلاً تغييراً يكاد يكون تاماً للمجتمع نفسه قضى على تدهوره وانحلاله وعلى القيم الموروثة منذ غابر العصور ولم يكن محاولة للرجوع إلى الأصل أو للتشبث بقيم عتيقة وعريقة تمتاز بها الأمة العربية^(٨١) .

ومع ذلك فإننا لانمانع في إعطاء الصفة العربية للحضارة والفنون التي نشأت بعد ظهور الإسلام لاعتقادنا الراسخ :

أولاً: أن العرب كانوا فعلاً وارثي حضارة وفنون عريقة كما تثبته الحفريات في عدة مناطق من الجزيرة العربية وكذلك الرواسب والمخلفات الأثرية البارزة على سطح الأرض سواء في قلب الجزيرة أو في شمالها أو جنوبها^(٨٢) .

ثانياً: أن العرب هم الذين حملوا مشعل الإسلام والحضارة الجديدة^(٨٣) . ويكفي ذلك لكي تسمى تلك الحضارة الجديدة والفنون التي أفرزتها بالعربية تماماً مثلما نسمي فنون الرومان بالرومانية وفنون اليونان باليونانية نسبة للشعوب التي كانت السبب الأصلي في انبعاثها . وهذه التسميات من المصطلحات الرائجة التي لم يطعن فيها أحد . وقد اعتاد المؤرخون إطلاقها على الشعوب التي حملت تلك الحضارة إلى القمة بقطع النظر عن كمية أو نوعية المساهمات المادية الفعلية التي استخلصتها من تراثها القديم وزودت بها الفنون الجديدة . لذلك لنا الحق أن نستغرب من اصرار هؤلاء المستشرقين الذين لم يقبلوا تسمية عربي أو حتى لو قبلوها فإنهم يحاولون دوماً إحاطتها بحدود وحواجز وشروط قلماً فرضت على غيرها من التسميات ولعل غرضهم من ذلك خوفهم الشديد من أن يقع الالتباس في ذهن الناس بأن العرب كانوا ذوي الفضل الكبير والممتاز والوحيد بالنسبة لغيرهم من الشعوب التي ساهمت هي أيضاً في إرساء أسس الحضارة والفنون الإسلامية .

ثالثاً: أنه حتى ولو اثبتت التحاليل العلمية أن الفن الإسلامي لا يحمل في طياته شيئاً من الفنون العربية القديمة وهو افتراض بعيد عن الحقيقة والواقع فلن يمنع ذلك

من أن نتمادى في تسمية الفنون التي نشأت بعد الاسلام وبفضل الفتوحات العربية وفي نطاق الدولة الاسلامية بالعربية ومن يحاول رفض هذا المبدأ فهو يرفض ضمناً بأن تسمى الحضارات والفنون باسم الشعوب التي كانت السبب الرئيسي في إفرازها وبلوغ ذروتها لذلك هو مطالب بأن يعيد النظر في بقية التسميات المتعارف عليها عند الخاصة والعامة .

رابعاً: أنه حتى لو أثبتت التحاليل العلمية أن الفن الاسلامي هو فعلاً وارث لفنون عربية عريقة ومتواصلة الحلقات فذلك لا يكفي وحده لنسبته إلى العرب لأنه لولا الاسلام الذي جاء به العرب إلى غيرهم من الشعوب لما عرفت تلك الفنون والتقاليد المصير الرائع الذي عرفته بعد الاسلام . لذلك نحن نطالب باطلاق كلمة عربي على فنون الاسلام لا لكونها تحمل في طياتها رواسب من التراث الجاهلي بل لكون العرب - حاملي الاسلام إلى شعوب الدنيا - كانوا السبب الأصلي في بروز تلك الرواسب ونموها وانتشارها بانتشار الاسلام على جزء كبير من البسيطة .

خامساً: أنه لايجوز الشك أو التشكيك في «اسلامية» تلك الفنون حتى لو كانت عربية أصيلة أو أعجمية أو بيزنطية لأنها نشأت في دولة الاسلام والاسلام لايسمح بأن تتماهى أو تقام على أرضه تقاليد وعادات أو صيغ وأشكال لاتساير أغراضه . بل لابد من أن نركز في المستقبل على بحث هذا الوجه المميز من وجوه الفنون الاسلامية مع متابعة التحاليل الموضوعية المعهودة الهادفة الى ابراز مساهمة الشعوب في بناء صرح هذا الفن الجديد العربي الذي أسهم مساهمة كبيرة في تطوير الفنون القديمة موجّهاً نموّها نحو اتجاهات حديثة لانعتقد أنها عرفت مثيلاً لها في سابق الحضارات .



الهوامش

- (1) Henri Terrasse, *L'Art hispano - mauresque des origines au XIIIe. Aiècle*, Paris, 1932 .
- (٢) المصدر السابق وصلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان ، بيروت ١٩٧٨ حيث ابرز المؤلف في مقدمة الكتاب مواقف هذه المدرسة من التراث العربي على العموم .
- (٣) هـ . تيراس ، المصدر نفسه
- (٤) المصدر السابق
- (٥) رغبة منّا في اثراء هذا العمل واعطائه مزيداً من الدقة عمدنا الى تكثيف الاستشهادات اما بإعادة النص كاملاً بعد ترجمته للعربية أو بتلخيصه .
- (٦) كان اعتمادنا على النص الفرنسي الأصلي :
- Alexandre Papadopoulo, *L'Islam et L'Art Musulman* Editions L.Mazenod, Paris, 1976.
- (٧) هـ . تيراس المصدر السابق
- (٨) المصدر السابق
- (9) G. Bell, *Palace And Mosque at Ukhaidir*. Oxford, 1974 P.VII.
- الترجمة العربية من فريد شافعي العمارة العربية في مصر الاسلامية ، القاهرة ١٩٧٠ . ص ٣٩ .
- (10) Lammens, *Taif à la veille de l'hegire*, Melanges de l'Université de Saint - Joseph, Beyrouth, VIII,P. 183. Idem *la Syrie*, 5,P.88 .
- (11) K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture* Vol. 1,P.7
- (١٢) المصدر السابق .
- (13) G. Marcais, *L'art musulman*, P.U.F., 1962
- وترجمة عفيف بهنسي ، الفن الاسلامي ، دمشق ١٩٦٢ .
- (١٤) المصدر السابق
- (١٥) هـ . تيراس ، المصدر نفسه .
- (١٦) ذهب عفيف بهنسي الى عكس ذلك اذ يرى أن العقود والقباب والأقبية هي من العناصر الأساسية للفن العربي قبل الاسلام وبعده . انظر جمالية الفن العربي ، الفصل الرابع (الوحدة في الفن العربي) .
- (١٧) هـ . تيراس ، المصدر نفسه .
- (١٨) المصدر السابق
- (١٩) علاوة عن هـ . تيراس يمكن ذكر برانشفيك في اطروحاته حول أفريقيا في عهد الدولة الحفصية .
- R. Brunschvig *la Berbérie orientale Sous La dynastie des Hafsides des origines ala fin du XVe siècle*, Paris, 1940 .
- انظر أيضاً ما أوردناه من ملاحظات في هذا الصدد :
- عبد العزيز الدولاتي، مدينة تونس في العهد الحفصي ، منشورات سراس تونس ١٩٨١ .
- (20) L. Golvin, *Essai L'architecture religieuse musulmane* T. I. (Generalités) 1970; T.II (L'Art religieux des Umayyades de Syrie) 1971; T.III, (L'Architecture religieuse des "Grands Abbassides" 1974 .
- (21) G. Marcais, *L'Architecture musulmane*, Paris, 1954. نخص بالذكر كتابه الفخم

(٢٢) انظر الحاشية عدد ٢٠ .

- (23) L. Golvin, **Quelques aspects de l'architecture domestiques en R. AYC. E.R.R.C. Aix - en Provence**, T.II,P.115
L. Golvin, **Aperçu sur les Techniques de construction a Sana à (Republique Arabe du yemen)**
Bulletin d'Et. Orient Annéé 1979
- (24) L. Golvin, **quelques réflexions sur la formation de l'esthétique musulmane dans Mélanges d'Islamologie dédiés à la Mémoire de A. Eel; Correspondance d' Orient, Volume II, publications du centre pour L' Etude des problèmes du Monde Musulman contemporain .**
- (25) Du même auter: **la mosquée**, Publ. inst. D'Et. sup. islamiques d' Alger, 1964, P. 34et **Essai sur l' Architecture religieuse musulmane op.cit, T. I, P.27 .**
- (26) **Quelques refexions sur la formation**, P.201

(٢٧) المصدر نفسه ص ٢٠٢

(٢٨) المصدر نفسه ص ٢١٠

(٢٩) المصدر نفسه ص ٢١٢

(٣٠) المصدر نفسه ص ٢٠٠

(٣١) بابادوبولوس ٢٧ و ٢٢

(٣٢) المصدر نفسه من ص ٣٩ الى ص ٤٦

(٣٣) المصدر نفسه ص ٢٣

(٣٤) المصدر نفسه

(٣٥) المصدر نفسه ص ٢٥

(٣٦) المصدر نفسه ص ٢٦

(٣٧) يرى اوليق غرابار هو أيضاً أن النقش العربي ليس مجرد زخرفة بل كانت له وظيفة رمزية ومعان كثيرة يصعب تفسيرها كلها مما يعطيه قيمة تذوقية لحدّ لها (تكون الفن الاسلامي ص ١٩٠) . ويبين علي اللواتي كيف أن الزخارف النباتية بتشعب تكويناتها اللانهائية وحرية حركتها التائهة تفرض الرجوع بالنظر الى النفس الداخلية التي تملي على الضمير الغوص في التأمل والابتهاال ... ذلك أن تردّد عناصر الزخرفة وكثافتها البالغة تؤدي في الحقيقة الى لاقراءة الأشكال أي «جمالية الغياب» ... قتلتقي المساحة المكثفة الزخارف بالمساحة الخالية تماماً التي تمثل نوعاً آخر من الالاقراءة أي «الغياب» هكذا بسبب فقدان المعاني تحدّد العربصبة في حركتها اللانهائية فضاء جماليا منفصلا بذاته تذكرنا ذراته بصفة مدهشة بنسق الذكر والابتهاالات

Ali Louati, **réflexions sur les conceptions musulmanes de l' espace en Architecture et dans les Arts Plastiques**, 1982. (Communication au Congrès d' Istamboul sur les espaces dans l'architecture et les arts Plastiques musulmans) .

(٣٨) بابادوبولوس ٢٧

(٣٩) المصدر نفسه : انظر مثلاً ص ٣٢ و ٢٨ : الارث اليوناني والاسهامات اليعقوبية والنظرية ص ٢٤ .. يرى عفيف بهنسي عكس ذلك تماماً أي أن الفن البيزنطي هو فن شرقي محض أكثر منه عربي كالفن الساساني (جمالية الفن العربي، اصول العمارة العربية)

(٤٠) لا يعتقد عفيف بهسني (جمالية الفن العربي ص ٢٠) وعلي اللواتي (جمالية الرسم الاسلامي ص ١٠) وغيرهما كل لأسباب معينة أن الرسم الاسلامي قد نشأ على هامش الحضارة بسبب المنع . ومع ذلك فهما لا يوافقان بابادوبولو على كل ما جاء به من تفسيرات (ص ٤٨ ومقاله حول جمالية الرسم الاسلامي ترجمة علي اللواتي ٣١) لكن الرأي السائد عند أغلبية المسلمين هو أن الرسم الاسلامي قد نشأ وتطور في ظروف قمعية أو بالأحرى خارج نطاق الشرعية الدينية (زكي محمد حسن مثلاً في أطلس الفنون الاسلامية أو بشرقارس وغيرهما كثير) .

(٤١) المصدر نفسه ص ٩٦

(٤٢) المصدر نفسه ص ٤٢

(٤٣) المصدر نفسه ص ١١٥ وجمالية الرسم الاسلامي ص ٤٨

(٤٤) المصدر نفسه ص ١٠٢

(٤٥) المصدر نفسه

(٤٦) المصدر نفسه ص ١٢٢ : الرمزية التصوفية

(٤٧) جمالية الرسم الاسلامي ص ٤٨

(٤٨) جمالية الرسم الاسلامي ص ١٢

(٤٩) المصدر السابق

(٥٠) بابادوبولو ص ٢٣٠

(٥١) المصدر نفسه ص ٢٢٩

(٥٢) المصدر نفسه ص ٢٣٠

(٥٣) انظر بالخصوص ما كتبه لوسيان قولفان في الموضوع حيث لخص مواقف عدد من المؤرخين, L. Golvin, *Essai sur l'architecture religieuse*, T.I, P. 114 et sq. وهو يعتقد أن المساجد الأولى لم تكن تحمل

أية علامة على جدار القبلة على عكس ما أتجهنا اليه في هذا المقال . ولا يستبعد أن بدعة المحراب أول

ما ظهرت بمسجد الرسول (ص) على أيام الوليد . لكنه ليس متأكداً من أصولها أهي حنية هيكل الكنيسة

أم هيكل الكنائس القبطية الذي هو رأي كرسول في : *Early Muslim Architecture* , ريبازي, P. 98-99

E. Diez, E.I, 1er Edit. t.III, P. 551 et sq أم هي ابتكار اسلامي بحث كما يراه أحمد فكري في :
A. Fikry, *nouvelles recherches sur la grande mosquée de Kairouan* p.62

أم هي مستوحاة من القصور الأموية كما حاول اثباته سوفاجي :

J. Sauvager, *la mosquée omeyyada de Medinea*, Paris, Van Oest, 1974, P. 145 .

ثم يستخلص قولفان أنه يصعب رفض التأثيرات المسيحية وبالأخص القبطية وربما السامية .

لكنه لا يعتقد وجود تأثير عربي مباشر لأنه ليس هنالك ما ثبت في نظره وجود عمارة دينية عربية تعود

الى ما قبل الاسلام .

ولا بد هنا من التلميح الى ما كتبه الدكتور عبد الرحمن الطيب الأنصاري في محاضراته في المؤتمر

التاسع للآثار بصنعاء ١٩٨٠ التي عنوانها : أثر الفنون العربية قبل الاسلام في الفن الاسلامي

حيث لم يستبعد أن المحراب الاسلامي الذي ظهر خلال العصر الأموي له صلة بالمحاريب المعروفة

في الجزيرة العربية قبل الاسلام (في المكان الأثري المسمى مدائن صالح) .

(٥٤) السيوطي . اعلام الأريب بحدوث بدعة المحاريب (مخطوط بدار الكتب المصرية ورقات ١١٨ - ١٢٠ ذكره

فريد شافعي في العمارة العربية في مصر الاسلامية)

(٥٥) بالخصوص لامنس Lamnens, Ziad, P.33,7

(٥٦) يبين فريد شافعي (العمارة العربية ص ٦١١) أن المحاريب ظهرت في أيام الرسول بمسجده في المدينة وفي

مسجد قباء وذلك منذ السنة الثانية للهجرة على الأقل ...

(٥٧) حضر هذا الملتقى جمع من المستشرقين نخص بالذكر منهم أولاق غرابار ومن المؤرخين المسلمين الشيخ الأزهرى أحمد الوافى والاستاذ رشيد بورويبة ...

(٥٨) فريد شافعي (العمارة العربية) .

(٥٩) انظر بالخصوص ما أوردناه في مدينة تونس في العهد الحفصي، دار سراس للنشر تونس ١٩٨١ ص ١٩ .

(٦٠) سبق لسوفاجي ان استعمل هذا الرمز لتفسير نشأة المحراب عن طريق العمارة المدنية الأموية (انظري سوفاجي المرجع السابق نفسه) . وبرغم أن بابادوبولو يخالفه في هذا التفسير بالذات فهو يرى أن الرسول كان يستعمل منبره «كالعرش» يجلس عليه حتى خارج أوقات الصلاة لمخاطبة المسلمين (بابادوبولو ص ٢٢٩) .

(٦١) حاول بشرف فارس منذ زمان تفسير الرقوش العربية بتعاليم الدين والفلسفة الإسلامية (انظر الزخرفة الإسلامية باريس ١٩٤٨) .

ولا بد من الإشارة الى محاولات عدد من المستشرقين مثل :

Prise d' Avesne, l'Art Arabe... 1877

أو
P. Eiraben, Essai de Philosophie de l' Arabesque (Actes du xIve congrés int. des Orientalistes) Alger. 1905, 2e Partie, Uroux Paris, 1907, P.15

E. Kuhnel, Die Arabesque, 1940

أو

وغيرهم كثير من المعاصرين الذين سبق أن ذكرنا مؤلفاتهم ...

(٦٢) برغم كل التقدير الذي يكتنه عفيف بهنسي لجورج ماري فهو لم يمتنع من التصريح في خصوصه : «اننا لانستطيع أن نطالب من مستشرق بعيد عن تاريخ العرب وبعيد عن روح الاسلام وخلفياته الروحية القديمة أن يحلل الأمر أفضل من ذلك» وهو يعني هنا قول المؤرخ الفرنسي «أن الزخرفة الإسلامية هي انشاء ذهني تام تقريباً» كما يعيب على بوركهاردت T.Burkhardt. Art of Islam London 1976 الذي عاش جل حياته في بلاد عربية وآمن بالاسلام ودرس تاريخ وحضارة هذه الأمة من الداخل «عدم قدرته على الغوص في أعماق ضمير الفن الاسلامي» (انظر جمالية الفن العربي ص ٨٥) .

(٦٣) ينفرد بابادوبولو بهذا الرأي بالنسبة لمعظم المستشرقين الذين يعتبرون العمارة الإسلامية من أهم ما أفرزته الحضارة العربية .

(٦٤) انظر بوركهاردت ، المرجع السابق وكذلك علي اللواتي (Réflexions sur les conceptions P.8)

(٦٥) انظر مدينة تونس في العهد الحفصي ص ١٩ وكذلك المدينة العربية في تونس ، نشر وزارة الشؤون الثقافية (المدينة العربية مرآة للمجتمع الاسلامي) .

(٦٦) بابادوبولو ص ٢٢

(٦٧) رجب لوسيان قولفان «بمغامرة بابادوبولو التي وصفها «بالخيالية» لأنه حاول من خلالها ادراك صميم الحساسية الجمالية الإسلامية بنظرة واسعة وشاملة لكل الميادين . وبرغم انتقاداته فهو لا يعتقد أن الطريق التي افتتحها بابادوبولو يجب غلقها باستخفاف (Erasmus, Vol.31 No 19 Année 1979 P.684)

(٦٨) على الرغم من أن العرب لم يكونوا في أية فترة من فترات تاريخهم القديم شعباً جديداً لنتمتع مثلاً في القرآن وفي كل ما يحمله من شهادات على حضارات اندرست يجوز لنا بكل شرعية أن نربط دخولهم التاريخ من بابه الكبير بنزول كتابهم المقدس في الثلث الأول من القرن السابع (مقدمة جاك برك لكتاب مارك بارجي : العرب)

Marc Bergé, Les Arabes .. Edit, Lidis, Paris, 1978 .

(٦٩) ايتنغهاوزن، الرسم العربي، ترجمة عيسى سلمان، بغداد، علفت ج. سورد ال طومين على هذه التسمية مبدئية موافقتها على المعنى الحضاري العام جداً الذي يحب اعطاؤه لكلمة عربي لا المعنى الخاص أي فن بلاد العرب أو فن العرب كشعب أو أمة ومع ذلك فهي تفضل كلمة إسلامي أو عربي - إسلامي - انظر :

Revue des Et tu des Islamiques, Année 1963, Tome XXXI

ويفسر أولا غرابار أنه يخيّر كلمة إسلامي لمفهومها الحضاري البارز الخارج عن إطار ديني (كتسمية مثلاً فن بوذي أو فن مسيحي) لأن الفن الإسلامي يحمل تحت لوائه فنوناً ذات طابع ديني كالفن الإسلامي المسيحي أو القبطي المسيحي :

O. Grabar, The Formation of Islamic Art, 1973

تجنباً لكل التباس إلا يحسن والظروف كما بين غرابار أن نتخلّى عن كلمة إسلامي ونستعمل كلمة عربي بمفهومها الحضاري الواسع كما فعل ايتنغهاوزن ؟

(٧٠) عفيف بهنسي «جمالية الفن العربي» ، ص ٢٢

(٧١) المصدر نفسه ص ٤٨

(٧٢) المصدر نفسه ص ٥٠

(٧٣) فريد شافعي ، العمارة العربية ... ص ٢٤

(٧٤) عفيف بهنسي ص ١١

(٧٥) المصدر نفسه ص ١٢

(٧٦) فريد شافعي ص ٥٣

(٧٧) المصدر نفسه ص ٥٩

(٧٨) يمكن للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أن تتبنى في نطاق مؤتمرات الآثار التي تنظمها دورياً تنظيم ملتقى يجمع بين الباحثين العرب والمستشرقين يكون موضوعه أصول الفنون العربية الإسلامية وتكوين جمالية الفن العربي أو الإسلامي .

(٧٩) عفيف بهنسي ص ١٩ : أ منع الإسلام التصوير أم حافظ على الشخصية الفنية القومية؟ وكذلك ص ٨٥ و ٨٦ : مسألة منع التصوير التشبيهي .

(٨٠) أكد بهنسي هذه الفكرة في عدّة مناسبات وهو لا يستأثر بها لكنه يثبت أن المرحلة العربية الإسلامية ستبقى ذروة لانظير لها في تاريخ الذروات الحضارية ص ٢٤ .

(٨١) بين الدكتور عبد الرحمن الطيب الأنصاري أن اهتمام الفئان العربي قبل الإسلام بالنحت والتشكيل إنما كان اهتماماً دينياً صرفاً حتى إن مانجده في بلاد الشام من تماثيل للوك أو ملكات فقد وجد في أماكن لها ارتباط بالعبادة كالمعابد والمقابر . لذلك عندما جاء الإسلام بالوحدانية ونبذ الأوثان لم نجد بعد ذلك اصراراً قوياً على فن النحت والتشكيل لأن الارتباط الديني القديم لا يتماشى مع مبادئ الدين الجديد . فكان أول عمل هز مشرقي مكة هو تكسير النبي صلى الله عليه وسلم للأصنام حول الكعبة وتعقبه لأصنام أخرى في أماكن ومدن مجاورة (من المحاضرة التي ألقاها الدكتور بصنعاء بمناسبة المؤتمر التاسع للآثار ص ٤) .

(٨٢) لا شك أن الحفريات والبحوث الجارية في المملكة العربية السعودية ستأتي بثمارها عن قريب وستزيل اللثام على العديد من التساؤلات (انظر عبد الله المصري : الآثار في المملكة العربية السعودية ، الرياض سنة ١٩٧٥

(٨٣) يقول مارك يارجي «ان هنالك تاريخاً خاصاً بالعرب بفضل الرجال الذين وضعوا أسسه على مستوى المسؤولية وبفضل اللغة التي ما انفكت تفرض نفسها في ميادين السياسة والديبلوماسية والاقتصاد والمالية والعلوم والتقنيات والفكر والفن» وبفضل الإسلام وهو في الوقت نفسه دين وحكمة ودولة الذي ظهر بلغة «القرآن العربي» وعلى يدي «الرسول العربي» (العرب ، المصدر نفسه ص ١٢) .

الفصل الرابع عشر

الاقتصاد والمعاملات البنكية

الزكاة عند شاخت والقراض عند يودفيتش دراسة وتقويم

الدكتور محمد أنس الزرقاء
أستاذ الاقتصاد بجامعة الملك عبد العزيز
جدة - المملكة العربية السعودية

اصطلاحات البحث

- ر = أنظر.
- ف = فقرة. والاحالات هي إلى هذا البحث ما لم نصرح بمرجع آخر.
- مثال: (ر: ف ٥ / ١ / ٣) تعني: أنظر الفقرة ٥ / ١ / ٣ من هذا البحث.
- الاحالات جميعا هي للاسم الأخير لكل مؤلف، ولبحثه أو كتابه المبين في قائمة المراجع.
- ت = (توفي سنة)

الزكاة عند شاخت، والقراض عند يودوفيتش

دراسة وتقويم

(١) هدف البحث ونطاقه ومنهجه:

الهدف العام لهذا البحث هو تقويم دراسات بعض المستشرقين في مجال الاقتصاد والمعاملات المصرفية (البنكية)، ويتناول التقويم كلا من المنهج والمضمون. وقد اخترنا في مجال الاقتصاد بحث الأستاذ جوزيف شاخت عن الزكاة في الطبعة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية (ر: شاخت ١٩٣٨م). كما اخترنا في مجال المعاملات المصرفية ما ورد حول عقد القراض في كتاب ابراهام يودوفيتش: الشركة والربح في الاسلام خلال العصور الوسطى (ر: يودوفيتش).

وسبب اختيارنا لهذين الباحثين انهما علما شهيران في حقلهما. فشاخت كان يعتبر - إلى حين وفاته في عام ١٣٨٩هـ (١٩٦٩م) - شيخ المستشرقين الاخصائيين في دراسة الشريعة الإسلامية^(١). أما يودوفيتش فهو من المستشرقين المعاصرين المرموقين^(٢).

(*) دكتور في الاقتصاد والاحصاء، وأستاذ الاقتصاد المشارك، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي - جامعة الملك عبد العزيز - جدة. ويود الكاتب تسجيل شكره للمركز وللجامعة على تيسير سفره للاطلاع على مراجع متصلة بهذا البحث. كما يشكر د. جعفر عابنة ود. محمد أبو فارس ود. ابراهيم السامرائي على ايضاحات أشير إليها في القسم (٣)، ود. رفيق المصري لاطلاعي على دراسته غير المنشورة (الجامع في أصول الربا) وملاحظات دقيقة حول الأقسام (٦ - ٨)، ود. محمد نجاة الله صديقي لاقتراحات عديدة هامة حول خطة البحث ومضمونه. والكاتب مدين، في كثير من التفاصيل الشرعية عن الزكاة، لكتاب (فقه الزكاة) للعلامة د. يوسف القرضاوي. كما انه مدين جدا لوالده الأستاذ مصطفى الزرقاء على إيضاحات ومناقشات مفصلة وبخاصة حول الأقسام ٦ - ٨ من البحث.

على أن المذكورين لم يطلعوا على الصيغة الأخيرة من البحث، كما أن الكاتب لم يتمكن من اتباع جميع ملاحظاتهم المشكورة، لذلك يبقى وحده مسؤولا عما يظهره من قصور أو خطأ.

وسبب اختيارنا لموضوع الزكاة - من بين مواضيع اقتصادية عديدة ممكنة - هو أنها مؤسسة اقتصادية اسلامية متميزة ومن أركان الاسلام الخمسة. أما اختيارنا عقد القراض (المضاربة) الشرعي ليمثل الأعمال المصرفية فيطلب بعض الايضاح.

فالأعمال المصرفية الحديثة بصيغتها الاسلامية الخالية من الربا لا يتجاوز عمرها العشرين عاما^(٢). وما كتب عنها في الغرب حتى الآن كان - على قِلته - بأقلام الاقتصاديين^(٤) وليس المستشرقين فيما نعلم. فرأينا أن أقرب ما يحقق هدف هذا البحث هو أن نقوم ما كتبه المستشرق يودوفيتش عن القراض، لأن عقد القراض - على قدمه - هو من أهم صيغ التمويل المصرفية الاسلامية الحديثة.

وسيكون منهجنا هو البدء بعرض موجز لما كتبه كل من هذين الباحثين دون أي تعليق. ثم نتبع ذلك بتقويم مضمون ومنهج ما عرضناه.

* * *

(٢) خلاصة مقال شاخت من الزكاة:

ظهرت مقالة جوزيف شاخت عن الزكاة في الطبعة الأولى الانجليزية للموسوعة الاسلامية في مجلدها الرابع الصادر عام ١٩٣٨م (ر: شاخت ١٩٣٨) ويتألف البحث من (٢٣٥٠) كلمة تقريبا باستثناء فقرة المراجع في آخره.

وقد استندنا بعد النص الانجليزي إلى الترجمة العربية للموسوعة المذكورة والتي سميت دائرة المعارف الاسلامية (انظر : الشنتناوي ورفاقه)، كما اطلعنا على صيغة منقحة تنقيحاً بسيطاً لمقالة شاخت المذكورة أصدرها ضمن الموسوعة الاسلامية القصيرة (بالانجليزية) (ر : شاخت، ١٩٦١م) وذلك عام ١٩٦١ أي قبل وفاته بثمانين سنين. وهي مطابقة حرفياً لمقالته الأولى باستثناء جمل معدودة عدلت غالباً لايضاح المقصود لا لتغيير أية فكرة سابقة.

ونلخص في الفقرات التالية أهم أفكار المقالة، مستخدمين غالباً ألفاظ الترجمة العربية المشار إليها وهي ترجمة ممتازة، لكننا لم نلتزم بها دوماً بغية الاختصار أحياناً، أو ابتغاء مزيد من الدقة، إذ وجدنا في موضع أو موضعين فقط ضرورة تعديل الترجمة لتكون أكثر انطباقاً مع الأصل الانجليزي. ولم نلتزم في الخلاصة التالية بتسلسل ورود الأفكار في المقال الأصلي بل جمعنا أحياناً تحت فقرة واحدة أفكاراً وردت متفرقة وغير منظمة في المقال. لكننا حرصنا على ألا نورد أي عبارة لم ترد صراحة في المقال، وفي الأحوال القليلة التي اقتضت إضافة عبارة تفسيرية من عندنا، وضعنا كلامنا بين معترضتين [].

وأهم أفكار شاخت هي التالية:

(١/٢) تعريف للزكاة بأنها من أركان الاسلام وأنها مقدار مفروض يؤديه المسلم عن أنواع معينة من الأموال. ويصرف في ثمانية أصناف من الناس.

(٢/٢) مناقشة لغوية لمعنى ألفاظ: زكا والزكاة ثم الصدقة. ويتخلل المناقشة التأكيد في ثلاثة من مواطن متفرقة على أن محمداً صلى الله عليه وسلم تعلم هذا المفهوم من اليهود. « وعلماء الاسلام يفسرون كلمة « زكاة » في العربية بأنها تعني الطهارة والنماء، والحقيقة أن محمداً صلى الله عليه وسلم استعارها بمعنى أوسع من ذلك بكثير، أخذاً عن استعمالها عند اليهود (في العبرية - الآرامية: زاكوت) ».

وقد عدل شاخت الجملة السابقة، في الصيغة المنقحة من مقاله والصادرة عام ١٩٦١، فأصبحت: « وهذه الكلمة (الزكاة) التي ليس لها أصل تاريخي

etymology مُقْنِع في أصول المفردات العربية، عرفها الرسول صلى الله عليه وسلم بمعنى أوسع بكثير، أخذاً من استعمالها عند اليهود (في الآرامية: زاكوت)».

ومشتقات مادة (زكا) لا يكاد يكون لها في القرآن في العهد المكي سوى معنى «التقوى» الذي ليس عربياً أصيلاً بل هو مأخوذ عن اليهودية.

(٣/٢) (تطور مفهوم الزكاة): يتضاعل في العهد المدني معنى الطهارة والصلاح في كلمة الزكاة، ليحل محله معنى العطاء. وتغدو كلمة الصدقة مرادفة لكلمة الزكاة، حيث عرف النبي صلى الله عليه وسلم ذلك من يهود المدينة معرفة أدق. وقد بدأت الزكاة في مكة طوعية غير منظمة، لكنها لم تفرض إلزاماً إلا في المدينة، ويختلف العلماء في تحديد وقت فرضها بين السنة الثانية والسنة التاسعة للهجرة، كما يعتبرون الأحكام العامة المتقدمة [والتي تحض على الانفاق والصدقة عموماً] منسوخة بعد فرض الزكاة.

(٤/٢) وقد استطاع النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة أن يدخل نوعاً من النظام لأخذ الصدقات وصرفها في وجوها، وهو النظام الذي قرره الآية ٦٠ من سورة التوبة، بيد أن ذلك لم يغير أول الأمر شيئاً من طبيعة الزكاة من حيث هي صدقة فردية على الرغم من وجود بعض الصدقات الإلزامية. على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يستعمل حصيلة الصدقات لمساعدة المحتاجين فقط، بل استعملها عند الضرورة وعلى سبيل التفضيل للانفاق على مشروعاته الحربية، وفي أغراض سياسية أخرى.

والنبي صلى الله عليه وسلم عندما ابتدأ في جعل الزكاة فرضاً (واجب الأداء) إلى خزينة الدولة، قد اقتصر في ذلك على الضروري الذي لا بد منه، وإن تنظيم الزكاة الذي حصل بعدئذ [أي بعد النبي صلى الله عليه وسلم] لم يعرف في القرآن وهو جزء من السنة^(٥). فالقرآن لم يحدد مقداراً يُعطى بل قال (ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو) [البقرة ٢/٢١٩]. كما أن السنة تتضمن أقوالاً منسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم لا تضع حدوداً على فرض الزكاة. وأبوذر من بين الصحابة يُعزى إليه القول بأنه لا يجوز لأحد أن يدخر من المال إلا بقدر حاجته. ويقال أن علياً رضي الله عنه جعل الحد الأقصى لما يجوز أن يملكه الإنسان (٤٠٠٠) درهم بل ينسب إلى إمام متأخر هو مالك بن أنس القول بأن كل ادخار للمال حرام.

(٥/٢) وذكر القرآن (كما في سورة البقرة ٢/٢١٥)، والحديث في أكثر من موضع، من بين مستحقي الزكاة: الوالدين، والأقربين، واليتامى، والفقراء وابن السبيل

والسائلين والأرقاء. بل إن السنة تُثني على إعطاء الزكاة للأغنياء والصوص والبغايا، لأن المهم في المقام الأول هو البر من حيث هو .

وفي الحديث أحوال تؤدي فيها الزكاة، لا تتفق مع نظام الزكاة الذي جاء بعد ذلك.

(٦/٢) ومهما يكن من شيء فإن طبيعة الزكاة في أيام النبي صلى الله عليه وسلم كانت لا تزال غامضة ولم تكن ضريبة يقتضيها الدين، ولذلك امتنع من أدائها كثير من قبائل الأعراب بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام. وإن بعض المؤمنين - ومنهم عمر بن الخطاب - جنحوا إلى التسليم بذلك. على أن عزيمة أبي بكر الصديق هي التي جعلت من الزكاة ضريبة لازمة ومؤسسة دائمة. وقد ساهمت هذه المؤسسة كثيرا، بفضل انشاء بيت مال الدولة، في بسط سلطان الاسلام .

(٧/٢) وظل المسلمون الغيورون، كما كانوا دوما، يرون من حقهم أن ينفقوا الزكاة في الوجوه التي يختارونها، لكن نمو الدولة وتركيز سلطانها لم يلبث أن جعل هذا الأمر مستحيلا من الناحية العملية.

(٨/٢) إن نظام الزكاة المفصل ينسب غالبا إلى أبي بكر وينسب أحيانا إلى النبي عليه الصلاة والسلام أو إلى عمر بن الخطاب، أو إلى علي بن أبي طالب.

أما الأحكام الشرعية المتعلقة بالزكاة فهي التالية حسب المذهب الشافعي:

(٩/٢) تجب الزكاة على المسلمين فقط، وهي تؤدي عن الأموال الآتية: ما يخرج من الزرع، إذا زرع ليكون طعاما، كما تؤدي عن الثمار، خاصة تلك التي وردت صراحة في الحديث وهي العنب والتمر، وعن الأبل والغنم والبقر (والخيل أيضا عند الحنفية)، وعن الذهب والفضة وعن عروض التجارة.

(١٠/٢) بعد أن يبين الكاتب النصاب، ونسبة الزكاة على الزروع والثمار (١٠٪ فيما سقت السماء و٥٪ فيما سقى بجهد) وعلى الذهب والفضة وعروض التجارة (٢,٥٪) يقول: إن الزكاة لا تجب على الذهب والفضة وعروض التجارة إلا إذا ظلت حولا كاملا من غير أن تستعمل، أي إذا ظلت مكنوزة.

(١١/٢) ومال الزكاة مرصود حصرا للطوائف الثمانية من الناس الذين نصت عليهم الآية ٦٠ من سورة التوبة، والفرق الذي يذكر بين طائفتي الفقراء والمساكين تعسفي من كل وجه، وعلى كل حال اعتاد الفقهاء أن يفسروا التعريف بحيث

يكونون هم أنفسهم من احدى الطائفتين. والغارمون عند الشافعية هم الذين احتملوا ديننا في سبيل الله.

(١٢/٢) وقد اختلف التطبيق العملي للزكاة عن صيغتها النظرية اختلافا كبيرا في البلدان الاسلامية المختلفة. والمكوس العالية التي لم تتوقعها الشريعة جعلت الزكاة، وخصوصا زكاة الأموال الباطنة، لا تؤدي على الاطلاق، أو لم تكن تؤدي بالقدر الذي فرضه الشرع... بل إن حصيلة الزكاة لم تكن تنفق في غالبية الأحوال في وجوها الشرعية. وكان عمال الزكاة أنفسهم أو القضاة يحتفظون في العادة بالشطر الأكبر من مال الزكاة.

(١٣/٢) ويبين المؤلف في فقرة أخيرة وجوب زكاة الفطر ومقدارها وانها مطبقة عموما في العالم الاسلامي.

* * *

(٣) تقويم لمضمون مقال شاخت:

اطلنا على تعليقيين رئيسيين على هذا المقال أولهما بقلم د. محمد يوسف موسى - رحمه الله - (موسى، ص ٣٦٢ - ٣٦٧)، وقد تضمنته الترجمة العربية لموسوعة الاسلامية على صيغة ملحق بمقال شاخت. ثم ظهر الكتاب الفذ: فقه الزكاة للعلامة الدكتور يوسف القرضاوي متضمنا في مواطن عديدة (ص ٣٩ و ٨٨ - ٩٢ و ١٨١ - ١٨٣ و ١٩١ و ٩٢١) مناقشة لآراء شاخت في مقاله ذاك. وكلا التعليقين دقيق وهام نوصي القارئ بالرجوع إليه. وهما منصبان على مضمون المقال أساسا دون منهجه. ولن نكرر هنا ما ورد فيهما إلا عندما يقتضي المقام ذلك، وحينئذ نورده باختصار مع الاحالة الصريحة عليهما.

(١/٢) - الافتقار إلى الدقة:

ونقصد به اطلاق تعميمات تحتاج إلى تقييد، أو اغفال تفاصيل مهمة تتعلق بمبدأ عام، أو استعمال عبارات مجملة بينما يقتضي المقام التعبير عن معنى واحد لا غير. وعدم الدقة في العبارة والفكرة لا يكاد يخلو منها مقطع واحد من هذا المقال. ومن أمثلتها ما يلي:

(١/١/٢) يقول شاخت (ف ٣/٢ أعلاه) إن العلماء اختلفوا في وقت فرض الزكاة بين السنة الثانية والسنة التاسعة. وكانت الدقة تقتضي أن يبين أن المشهور بين العلماء هو أنها فرضت فيما بين السنة الثانية والخامسة للهجرة. بينما القول بأنها فرضت في التاسعة ضعيف^(١). كما أن قوله بأن العلماء يرون أن الزكاة نسخت ما تقدمها من أحكام الانفاق والصدقة ليس دقيقا، بل هو رأي لبعض العلماء، والراجع عند المحققين أن الزكاة فصلت بعض أشياء كانت واجبة في الأصل وتركت أشياء أخرى على وجوبها الأصلي. (للتفصيل ر: القرضاوي ص ٣٤٥ - ٣٤٧ و ٩٨٥ - ٩٩٢، وأنظر أيضا: موسى ص ٣٦٢ - ٣٦٣).

(٢/١/٣) يقول شاخت (في ٤/٢ أعلاه) إن النبي عليه الصلاة والسلام جعل الزكاة فرضا واجب الأداء إلى خزينة الدولة، وله عبارات أخرى نظيرها (كما في ٦/٢) قد توهم بأن الزكاة هي من إيرادات الدولة. والحقيقة أن نظام الزكاة بنص القرآن الكريم وواقع السنة النبوية يوجب فصل ميزانية الزكاة عن ميزانية الدولة. ولم يشر مقال شاخت إلى ذلك، بل استخدم عبارات توهم العكس.

(٣/١/٣) يقول شاخت (ف ٩/٢) إن الزكاة تجب على الذهب وعروض التجارة،

لكن يضيف (ف ٢ / ١٠) إنه يشترط لوجوب الزكاة عليها أن تبقى مكنوزة من غير أن تستعمل حولا كاملا، وهذا غير دقيق. إذ لا يشترط أبدا عدم الاستعمال أو الكنز. بل المذهب مجمعة على أن الأموال النقدية كالذهب والفضة لا بد من تزكيتها إذا بلغت النصاب دون أي استثناء، سواء استعملت أم كنزت، وسواء استثمرت أم عطلت. ويشترط الشافعية (الذين التزم بذكر مذهبهم) ملك ما زاد على النصاب طيلة الحول، وهذا يتحقق لدى التجار مثلا بتقلب ماله، خلال السنة نفسها، من عروض إلى نقود ثم إلى عروض، وهكذا. وهذا يقتضي، عند جمهور الفقهاء، أن على التاجر إذا حلّ موعد زكاته أن يقوم بعرضه ثم يضيف قيمتها إلى ما لديه من نقود، ويخرج من ذلك كله ربع العشر (القرضاوي ص ٣٣٣). فلا يصح أن نصيف العروض أو النقود التي زكيت بأنها مكنوزة غير مستعملة.

كما أغفل شاخت حكما في غاية الأهمية، وهو أن أرباح التجارة تخضع للزكاة عند تزكية عروض التجارة، أي إن الزكاة تُخرج عن رأس المال والربح.

(٣ / ١ / ٤) يقول شاخت في معرض بيان (في الرقاب) من بين مصارف الزكاة: «أما الأرقاء الذين يستحقون نصيبا من مال الزكاة فالفقهاء عدا المالكية يرون أنهم هم الذين وقعت مكاتبة بينهم وبين من يملكونهم، لفك رقابهم من الرق». وهذه العبارة تشعر بأن المالكية خالفوا قول الجمهور بأن الرقاب هم المكاتبون، لكن لا تبين ما رأى المالكية في المسألة. والصحيح هو أن الرقاب في الآية الكريمة قد يقصد بها إعانة العبيد المكاتبين بمال يفتدون به أنفسهم (وإلى هذا ذهب الشافعي وأبو حنيفة والحسن البصري وسواهم)، أو شراء العبيد وإعتاقهم (وهذا ليس مذهب مالك وحده بل مذهب ابن حنبل واسحق وأبي عبيد) أو يقصد بها الأمران جميعا، وإليه ذهب الزهري وسواه (ر: القرضاوي ص ٦١٦ - ٦١٨، ومحمد خان: ص ٢٨٢).

(٣ / ١ / ٥) وتعريف شاخت للغارمين بأنهم عند الشافعية «هم الذين احتملوا ديناً في سبيل الله» هو تعريف مبهم وناقص. فالحقيقة أن الغارم عموما هو من لحقه دين ثقيل لا قبل له بوفائه (مصطفى الزرقاء «نظام التأمين...» ص ٣٨٥). والشافعي ومالك وأحمد يرون أن للغارم نصيبا من الزكاة سواء أكان دينه أصلا لمصلحته الشخصية المشروعة (كنفقة أو كسوة أو زواج أو علاج)، أو كان دينه لمصلحة غيره، كمن يلتزم مالا ليصلح بين جماعتين متشاجرتين^(٧).

وشاخت يشير إلى هذا النوع الثاني من الدين بتلك العبارة الغامضة ويتجاهل النوع الأول كلية.

(٦/١/٣) تعقب د. محمد يوسف موسى - رحمه الله - في تعليقه الذي سبقته إليه الإشارة عبارات شاخنت التي تفتقر إلى الدقة: منها ما يتصل بسهم المؤلف قلوبهم، وسهم (في سبيل الله)، وشروط زكاة الماشية، وزكاة الحلي والمعادن، وسهم العاملين عليها. وكثرتها تحول دون تلخيصها هنا.

(٢/٣) - أغلاط صريحة:

(١/٢/٣) قال شاخنت إن كلمة (زاكوت) تعني بالعبرية - الآرامية: الطهر، وهذا صحيح. ولكن ملاحظاته على كلمة (زكاة) في اللغة العربية هي سلسلة من الأغلاط.

فالعبرية والآرامية والعربية هي من اللغات السامية التي تشمل أيضا البابلية وسواها. وهناك جذور كلمات مشتركة بين هذه اللغات لا يمكن علميا الجزم بأن إحداها نقلتها عن الأخرى، بل قد تكون عائدة إلى أصل مشترك بين الجميع. وقول شاخنت بانتقال كلمة (زاكوت) من العبرية والآرامية إلى العربية، هو مجرد زعم لا دليل عليه. وهو في هذا الزعم يتبع نهجا شائعا بين علماء اليهود، في الاصرار على نسبة كل الكلمات المشتركة بين اللغات السامية إلى اللغة العبرية.

ويلاحظ في هذا الشأن أن سبق تدوين كلمة معينة في إحدى هذه اللغات ليس دليلا على سبق وجود تلك الكلمة أو استعمالها في تلك اللغة دون غيرها. كما يلاحظ أن العربية إلى حين البعثة كانت تعتمد المشافهة والحفظ، وكان التدوين فيها نادرا.

وقد بين د. مهدي علام من قبل (ص ٣٥٦ حاشية ب) أننا حتى لو سلمنا جدلا بأن كلمة (زكاة) منتقلة إلى العربية من العبرية، فإن ذلك سابق للإسلام كما هو ثابت في كتب اللغة، فكيف يصح الادعاء بأن النبي صلى الله عليه وسلم اقتبس معناها من اليهود. ونضيف بأن معنى زاكوت بالعبرية - الآرامية هو^(٨) الطهر والبراءة والحق والكسب. وهي لا تدل في أي من معانيها العبرية هذه على واجب ديني أصلا، ناهيك عن واجب ديني له قواعد وضوابط محددة، شأن مفهوم الزكاة الخاص في الإسلام.

أما إنكار شاخنت بأن يكون لكلمة الزكاة أساس (اتيمولوجي) في أصول المفردات العربية، فيسهل تمحيصه بالرجوع إلى لسان العرب (للعامة ابن منظور المتوفى سنة ٧١١هـ) وغيره. حيث ذكر في اللسان أن الزكاة (من زكا يزكو) تعني في أصل اللغة: النماء، والبركة، والطهارة، والصلاح، والمدح (ومنه: زكى نفسه أي مدحها). وقد استعملها القرآن الكريم بجميع هذه المعاني إضافة إلى المعنى الاصطلاحي الإسلامي وهو زكاة المال المعروفة. وجملة هذه المعاني ثلاث نمط التطور الاتيمولوجي المعروف لمعظم الكلمات العربية، الذي ينطلق من معنى حسي (وهو هنا النماء) إلى معانٍ مجازية، ثم إلى معانٍ اصطلاحية. فليست كلمة الزكاة بدعا بين الكلمات العربية.

وقد تبين لي بالاستقراء أن حرفي (زك) لهما امتداد عميق في المفردات العربية، إذ يدلّان في كل مادة ثلاثية أصلية تبدأ بهما على معنى عام هو: الامتلاء والكثرة، ثم يتحدد المعنى الخاص للكلمة بحسب الحرف الثالث. فقد ورد حرفا (زك) في معجم لسان العرب في مطلع ثمانى مواد هي:

- ١ - زَكَاً (بالهمز)، وهو زُكَاةٌ، من معانيها: هو كثير النقد حاضِرُهُ.
- ٢ و ٣ - زَكَبَ وَزَكَتَ الاناء: مَلَأَهُ.
- ٤ - زَكَرَ الاناء: مَلَأَهُ. وَالزُّكْرَةُ: وعاء من أَدَمَ.
- ٥ - زَكَ الرَّجُلُ زَكَاً وَزَكِيكاً: مشى يقارب الخَطُ وَيُكْثِرُ الرفع والوضع، «وكثرة الخطوات قد تدل على السرعة، لذا يقال: زَكَ، إذا عدا في مشيه، وقد تدل على الضعف والهزم، لذا يقال: زَكَ الرجل زَكَاً وَزَكَاً إذا هَرِمَ، أو ضَعُفَ من مرض». وَزَكَ الْقُرْبَةُ: مَلَأَهَا^(١).
- ٦ - زُكِمَ الرَّجُلُ: أصابه الزُّكَامُ المعروف. وَالزُّكَامُ مأخوذ من الزَكُمَ والزَكَبَ وهو المَلْءُ.
- ٧ - زَكِنَ زَكْنًا وَزَكَانَةً: كان ذا فطنة وحس صادق. (وهذا دليل زيادة الفهم).
- ٨ - زكا يزكو، وقد تقدم.

وقد بلغ شرح ابن منظور لهذه المواد الثمان واشتقاقاتها وشواهدا أكثر من (١٧٦٠) كلمة، أي ما يقارب ثلاثة أرباع مقال شاخنت عن الزكاة.

والنتيجة العامة لهذا الاستقراء هي أن كلمة الزكاة ليست كلمة منفردة، بل تنتمي إلى أسرة كبيرة من الكلمات العربية تتميز بحروف مشتركة (زك) ويجمع بينها معنى مشترك (الكثرة) وتمتاز جميعا بثنائها في المشتقات. وهذه هي صفات الكلمات الأصلية في اللغة، لأن الكلمات المقترضة من لغات أخرى تكون عادة جامدة غير منتجة للمشتقات الكثيرة، كما تكون مقطوعة الصلة بسواها من الكلمات.

فلا يسعنا في ضوء ما تقدم إلا أن نقول: إن انكار وجود أساس لكلمة الزكاة في أصول المفردات العربية يدل على زَكَ (ضعف) شاخنت علميا لا على زَكَانته.

(٢/٢/٣) فإذا انتقلنا الآن إلى تصور شاخنت عن تطور معنى الزكاة (ف ٢/٢/٣) آنفًا) رأينا أيضا أنه لا أساس له.

فقد أوضح د. القرضاوي (ص ٣٩ و ٥٨ - ٥٩) أن القرآن الكريم استعمل الزكاة بمعنى ايتاء المال مرات كثيرة منذ أوائل العهد المكي (سورة الروم ٣٩، وسورة فصلت ٦ - ٧، وسورة لقمان ٤، وسورة النمل ١ - ٣، وجميعها مكية، وهناك أمثلة سواها) مما يناقض زعم شاخنت أن ابتداء استعمالها في الاسلام كان بمعنى الطهارة قبل أن يظهر بالتدريج معنى ايتاء المال. والصحيح أن القرآن الكريم استعملها في كلا العهدين المكي والمدني بالمعنيين معا.

ونضيف بأن التشابه بين الأديان عمومًا له أحد ثلاثة تفسيرات من الناحية المنطقية: (أ) الاتفاق أي المصادفة، (ب) نقل المتأخر عن المتقدم، (ج) وحدة المصدر. والقرآن الكريم يؤكد بالنسبة للأديان السماوية وحدة مصدرها الإلهي ووحدتها في المبادئ الكبرى (وليس دوماً تماثل تشريعاتها). وواضح أن من لا يؤمن بالرسالات السماوية أصلاً أو برسالة محمد عليه الصلاة والسلام - مثل كثير من المستشرقين - يتجاهل تماماً التفسير (ج) لأنه يخالف موقفه المذهبي، لكن المنطق يقتضي من هؤلاء أن يقرروا بأن وحدة المصدر تكفي وحدها لتفسير تشابه الأحكام حيثما وجد. وقد صرح القرآن الكريم في حديثه عن سيدنا إبراهيم عليه السلام (وهبنا له إسحق ويعقوب) (وأوحينا إليهم فعل الخيرات وأقام الصلاة وإيتاء الزكاة...) [الأنبياء ٧٣]. وفي حديثه عن سيدنا عيسى عليه السلام (وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً) [مريم ٣١] ^(١١). وهذا كما قدمنا لا يقتضي تماثل تشريع الزكاة التفصيلي بين هؤلاء الرسل عليهم صلوات الله، لكن يدل على أن الحث عليها مشترك بينهم .

(٣/٢/٣) تتضمن الفقرة (٥/٢) السالفة مجموعة أغلاط عجيبة وقع فيها شاخت. وربما لم يتعقبها عليه د. موسى - (إلا جزئياً وبكلام موجز) - ولا د. القرضاوي لظهورها. لكننا نجدها جديرة بتفصيل نقدمه في هذه الفقرة والتي تليها.

جعل شاخت الوالدين بين من يستحقون الزكاة. والصحيح إجماع أهل العلم على عدم جواز ذلك، لأن نفقة الوالدين واجبة شرعاً بالكتاب والسنة على الولد القادر على النفقة، فدفع زكاته إليهما يوفر عليه تلك النفقة الواجبة، فكأنه يدفع الزكاة إلى نفسه، فلم تجز. ولهذا أيضاً لا يجوز أن يدفع إنسان زكاة ماله إلى أولاده ولا إلى زوجته، لوجوب نفقتهم عليه (القرضاوي ٧١٦ - ٧٢٧).

أما الآية الكريمة (البقرة ٢١٥) والأحاديث الشريفة التي تحض على الصدقة على الوالدين والأقربين، فإن استناد شاخت إليها غير سديد، لأنها في رأي أهل العلم تتعلق بصدقة التطوع وليس بفريضة الزكاة (أنظر مثلاً: مختصر تفسير ابن كثير). وكان على شاخت ألا يتشبه بتفسير يناقض الإجماع، وإن كان لا بد فاعلاً، فلا أقل من أن ينبه القارئ إلى أن ذلك هو تفسير شخصي منه هو، خلافاً لما عليه إجماع علماء المسلمين.

(٤/٢/٣) أكد شاخت على أن (السنة تُثنى أيضاً على إعطاء الزكاة للأغنياء والللصوص والبغايا)، ونترك للقارئ الحكم على مدى رصانة هذا القول في ضوء النص الآتي: - (الذي لم يشر إليه شاخت مطلقاً لكن يبدو من ألفاظه أنه هو مستنده) -

والنصوص التي تليه:

أ - أخرج البخاري ومسلم والنسائي^(١١)، من حديث أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «قال رجل [زاد أحمد في مسنده: من بني إسرائيل] لأتصدقن بصدقة. فخرج بصدقته فوضعها في يد سارق [قال ابن حجر: أي وهو لا يعلم أنه سارق] فأصبحوا يتحدثون: تُصدق على سارق، فقال: اللهم لك الحمد على سارق^(١٢)، لأتصدقن بصدقة. فخرج بصدقته فوضعها في يد زانية فأصبحوا يتحدثون: تُصدق الليلة على زانية، فقال: اللهم لك الحمد على زانية، لأتصدقن بصدقة. فخرج بصدقته فوضعها في يد غني فأصبحوا يتحدثون: تُصدق على غني. فقال اللهم لك الحمد على زانية وعلى سارق وعلى غني. [زاد الطبراني: فسأه ذلك] فأتي [أي في المنام] ف قيل له: أما صدقتك فقد تقبلت، أما الزانية فلعلها تستعف به من زناها، ولعل السارق أن يستعف به عن سرقة، ولعل الغني أن يعتبر فينفق ممّا أعطاه الله عز وجل».

ب - أورد البخاري الحديث السابق في باب (إذا تصدق على غني وهو لا يعلم) وبين الامام ابن حجر أن في الحديث دلالة على أن نية المتصدق إذا كانت صالحة «قبلت صدقته ولو لم تقع الموقع. واختلف الفقهاء في الإجزاء إذا كان ذلك في زكاة الفرض، ولا دلالة في الحديث على الإجزاء ولا على المنع» (ابن حجر، ص ٢٩١) وهذا أيضا موقف الامام البخاري رضي الله عنه في رأي ابن حجر.

كذلك أورد الامام النسائي الحديث في باب (إذا تصدق على غني وهو لا يعلم). وقال الامام النووي في شرحه لصحيح مسلم «وهذا في صدقة التطوع، وأما الزكاة فلا يُجزىء دفعها إلى غني» (ص ٦٠).

ج - تضافرت الأحاديث الصحاح المشهورة على أن الزكاة لا تجوز على غني^(١٣)، ولا يَنازع في هذا من له علم، والخلاف محصور في حكم من أعطى الزكاة لغني وهو لا يعلم بغناه. فأبو حنيفة يرى أن ذلك يجزئه ما دام قد اجتهد، ولا يطالب بدفع زكاة أخرى. والشافعي يرى أن ذلك لا يجزىء بل عليه أن يدفعها مرة أخرى إلى أهلها (القرضاوي، ص ٧٤٠ - ٧٤١). والطريف أن شاخا يقول انه يورد أحكام الزكاة بحسب المذهب الشافعي، فإذا به يخالف أهل العلم كلهم، وخصوصا الشافعي!

كما أن صدقة التطوع لا يجوز إعطاؤها لمن يعلم غناه، لذلك فسروا الحديث السابق بعدم العلم بذلك. أما البغي والسارق فلا مانع من دفع الزكاة إليهما إن كانا من الفقراء أو داخلين في أحد مصارف الزكاة الأخرى (موسى،

ص ٣٦٣)، وإن كان أدائها لأهل الخير من المستحقين أفضل في رأي بعض العلماء كالامام الغزالي (ر: القاسمي، ص ٩٧). على أن نص الحديث الشريف الآن يشير إلى أن دفعها لأهل الفساد قد يدعوهم إلى الاستقامة.

(٥/٢/٣) ذكرنا قول شاخت في (٦/٢ أعلاه) أن الزكاة كانت غامضة في عهد الرسالة، ولم يكن يقتضيها الدين، لذا امتنعت قبائل من الاعراب عن أدائها بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم...

وقد رد على ذلك رداً بليغاً كل من د. موسى، بايجاز (ص ٣٦٤) والدكتور القرضاوي بإفاضة (ص ٨٨ - ٩٢) حيث بينا أن هذا خيال الكاتب وهو يناقض ما تضافرت عليه الآيات والأحاديث الصحيحة، ثم الأدلة التاريخية من تأكيد الرسول صلى الله عليه وسلم إلزامية الزكاة وجبايتها على عهده. كما بينا أن سيدنا عمر لم يُسلم قط بأن الزكاة ليست مؤكدة، بل تساءل عما إذا كان من المناسب قتال مانعيها أم الأفضل مهادنتهم ثم إقناعهم، كما أنه تخوف من أن يحارب المسلمون على عدة جبهات في آن واحد، حيث كان جيش اسامة موجهاً لمحاربة الروم (ر: ف ٣/٣/٤ أدناه).

(٦/٢/٣) قال شاخت إن المسلمين الغيورين كانوا دوماً يرون من حقهم أن ينفقوا الزكاة في الوجوه التي يختارونها (ف ٧/٢ أعلاه) لكن نمو سلطة الدولة فيما بعد حال في رأيه دون ذلك. وهو يريد بذلك التأكيد على أن تدخل الدولة في توزيع الزكاة وجبايتها هو تطور تاريخي لاحق لم يكن عند ابتداء فرضها. والحقيقة - كما تدل عليها نصوص القرآن وسنة النبي عليه الصلاة والسلام القولية والفعلية وعمل الخلفاء الراشدين - تناقض صراحة قول شاخت. فقد نص القرآن الكريم على (العاملين عليها) [التوبة ٦٠] وهم الموظفون الذين يتولون أمر الزكاة، كما قال تعالى (خذ من أموالهم...) [التوبة ١٠٢]، وروى الجماعة وصف الرسول صلى الله عليه وسلم الزكاة بأنها «تؤخذ من أغنيائهم فتردّ على فقرائهم»، كما أرسل السُّعاة أو المصدقين لجبايتها، واستعمل آخرين على كتابة الزكاة، واسماء الكثيرين من السُّعاة وكتب الزكاة منقولة في كتب السيرة والحديث. (للتفصيل، ر: القرضاوي ص ٧٤٧ - ٧٥٨). فواضح أن دور الدولة في جباية وانفاق الزكاة لا يمكن الشك بأنه ترافق مع فرضها في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يكن تطوراً لاحقاً.

هذه هي الصورة العامة للموضوع، ولا يغيرها وجود تفاصيل منها: التفريق في دور الدولة بين الأموال الظاهرة والباطنة، وهل الأولى أن يوزع الفرد زكاة أمواله الباطنة بنفسه أم هل الأولى أن يدفعها للامام، إلى غير ذلك من تفاصيل تنوعت حولها المذاهب. (ر: القرضاوي ص ٧٥٧ - ٧٧٢؛ والندوي في الأركان الأربعة ص ١٣٩).

(٧/٢/٣) ختم شاخت مقاله بفقرة موجزة عن زكاة الفطر. وكنت أحسبها الفقرة الوحيدة من مقالته التي خلت من المغالطة أو الخطأ، ولكن العلامة القرضاوي بين (ص ٩٢١) أن قول شاخت فيها «... وبحسب الرأي الذي ساد أخيراً تعتبر زكاة الفطر واجباً، أما عند المالكية فلا تعتبر إلا سنة...» هو خطأ، لأن وجوبها مجمع عليه. كما أن المالكية لا تعتبر عندهم إلا واجباً. وهذا لم يكن رأياً ساد مؤخراً بل هو مما عرف منذ عهد النبوة.

٣/٣ قضايا أغفلها شاخت وحقائق تجاهلها:

ليس من الانصاف أن نتوقع من مقال شاخت أن يحوي ما تحويه رسالة أو كتاب عن الزكاة. لكن من الانصاف أن ننتظر منه التوفر على القضايا الرئيسية، بحيث يستكملها قبل أن يدخل في المسائل الفرعية والجانبية. لكنه في واقع الأمر فعل العكس (بيناً ذلك في الفقرتين ١/٤ و ٢/٢/٤ أدناه). لذا سنذكر الآن بعض قضايا وحقائق هامة تجاهلها، وكان بإمكانه ومن واجبه ذكرها عوضاً عن العديد من المسائل الجانبية التي استحوذت على اهتمامه.

(١/٣/٣) مبدأ استقلال ميزانية الزكاة عن ميزانية الدولة هو مبدأ هام جداً، لأنها تجبى من أموال معينة وتصرف في مصارف حددها القرآن الكريم. وهذا المبدأ يستلزمه تطبيق النص القرآني. لذلك كان ظاهراً في السيرة النبوية وعمل الخلفاء الراشدين ويعرفه أي طالب للفقهاء. وقد ذكره بعض المستشرقين لأهميته (مثلاً: كولسون، دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة، مادة: بيت المال) ويعني هذا المبدأ أنه ليس للامام سلطة التصرف في مال الزكاة إلا في مصارفها، بخلاف بيت المال العام فإن له التصرف فيه حسبما يراه في مصلحة الجماعة. لكن شاخت لم يكتف بتجاهل هذا المبدأ، بل ذكر ما قد يوهم بخلافه (ر: ف ٢/٤ و ٦/٢).

(٢/٣/٣) الخصائص الاقتصادية للزكاة بالمقارنة مع الديانات الأخرى.

لقد استحوذ لفظ الزكاة والتطور الذي يرى شاخت أنه طرأ على معناها بين العهدين المكي والمدني، لقد استحوذ ذلك على جزء غير قليل من مقال شاخت، ويبدو أن أهمية الموضوع من وجهة نظره هي محاولة إثبات أن مفهوم الزكاة أخذ النبي عليه الصلاة والسلام عن اليهودية. وكان الجدير بشاكت ألا يقف عند المباحث اللفظية بل يتعداها إلى مقارنة المعاني والأحكام. وها نحن نقدم نبذة صغيرة مقارنة عن ذلك.

تشترك الديانات السماوية الثلاث في الحز على الاحسان والصدقة وإسعاف الفقير والمحتاج. وهذا أثبتته القرآن الكريم، وتدل عليه نصوص التوراة والانجيل الحالية (للتفصيل ر: القرضاوي ص ٤٧ - ٥٠). وهذا النوع من الصدقات متروك تقديره وتنفيذه إلى تقوى الأفراد وأريحياتهم، ولا يُحدّد المال الذي يجب فيه، ولا مقداره.

فإذا انتقلنا إلى الصدقات الإلزامية، وجدنا أبرزها في الاسلام الزكاة، وفي اليهودية والمسيحية وكثير من الديانات القديمة والأقوام السابقة: العُشر، (العشر من المحاصيل ومن مواليد الأنعام). ولكن العشر فيها جميعا هو بالدرجة الأولى لأعاشة رجال الدين وعائلاتهم وموظفي المعابد وللانفاق على الطقوس الدينية. وهذا ما تؤكد المراجع اليهودية والمسيحية دون تردد، كما يؤكد تاريخ الأقوام القديمة^(١٤).

وما يقدمه رجال الدين من هذه العشور للفقراء كان غير إلزامي وغير محدد المقدار^(١٥)، بل كان في أوروبا خلال القرون الوسطى - في رأي بعض المؤرخين - تافه المقدار، بينما كان رجال الدين كثيرا ما يعيشون عيشة مترفة^(١٦). على أن الكثرة العددية لرجال الدين أحيانا - وقد قدروا في بعض فترات التاريخ اليهودي مثلا بسبع السكان، أي أكثر من ١٤٪^(١٧) - ما كانت لتترك للفقراء كبير حظ من العشور، حتى لو لم يقع رجال الدين في الترف.

وبالمقابل نلاحظ أن الزكاة في الاسلام هي بالدرجة الأولى مقصورة على الفقراء. وقد حُرِّمت الزكاة والصدقة عموما على النبي عليه الصلاة والسلام وعلى آله، وعلى العلماء بالشريعة إلا أن يكونوا فقراء فيتقاضونها بصفة الفقر لا بصفة العلم والدين. بل اتفقت المذاهب الأربعة على أنه لا يجوز صرف الزكاة حتى لبناء المساجد، بل ينبغي بناؤها من غير أموال الزكاة. (القرضاوي، ص ٦٤٤، والمغني لابن قدامة ٤٩٧/٢).

فالحقيقة الكبيرة التي تجاهلها شاخنت أن الزكاة هي أساسا نقل للدخل والثروة من الأغنياء إلى الفقراء، بينما الواجبات المالية الإلزامية في الديانات الأخرى هي أساسا لتمويل وظيفة الوساطة الدينية، ولأعاشة رجال الدين وتشغيل وإنشاء المعابد. (وقد سبق إلى تجلية هذه الحقيقة، العلامة الندوي في الأركان الأربعة، ص ١٣٠ - ١٣٢).

(٣/٣/٣) **التحديد والوضوح في تشريع الزكاة.** إن الوضوح والتفصيل في تشريع الزكاة هو من سماتها الفريدة إذا قورنت بما في الديانات الأخرى. وقد نوه بذلك العلامة أبو الحسن الندوي في الأركان الأربعة (ص ١٢٨ - ١٢٩) قائلاً ما خلاصته: إن الإنسان الذي اعتاد المنهج التشريعي الاسلامي في الكتاب والسنة والفقه يفاجأ بحيرة وشعور بالاحفاق إذا بحث، عن مثل هذا القانون المعين المعلوم الحدود لفريضة الزكاة والصدقات، في كتب العهد القديم أو العهد الجديد أو التلمود. فإن كثيرا مما ورد فيها أشبه بوصايا عامة منه بأحكام فقهية قانونية. والتفاصيل التي تذكر محدودة جدا.

(٤/٣/٣) حرب مانعي الزكاة:

إن إجماع المسلمين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حرب مانعي الزكاة ينبغي أن يوضع في إطاره التاريخي الصحيح لتدرك أهميته.

فقد بين الحافظ بن كثير (في البداية والنهاية، ج ٦ ص ٣١١ - ٣١٤^(١٨)) أنه «لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتد كثير من الأعراب... [كما] انحاز إلى مسيلمة الكذاب بنو حنيفة وخلق كثير باليمامة. وأرسل [أبوبكر] الصديق جيش أسامة لمحاربة الروم. فقلّ الجند عند الصديق، وطمع كثير من الأعراب في المدينة وراموا أن يهجموا عليها... وجعلت وفود العرب تقدّم المدينة، يقرّون بالصلاة ويمتنعون من أداء الزكاة». لكن أبا بكر أبى أن يقبل منهم أو يوادعهم، «فرجعوا إلى عشائريهم، فأخبروهم بقلّة أهل المدينة، وأطمعهم فيها». ثم أغاروا عليها فعلا بعد أيام، كما توقع أبوبكر رضي الله عنه، فخرج إليهم فقاتلهم بمن بقي في المدينة. ويبدو أن هذا كان أول قتال مع فئة من مانعي الزكاة.

وواضح أن مساومة الأعراب للصديق والصحابة على إعفائهم من الزكاة ابتدأت في وقت شديد الحرج، كانت فيه المدينة المنورة نفسها مهددة عسكرياً. لذا «تكلم فريق من الصحابة مع الصديق في أن يتركهم وما هم عليه من منع الزكاة ويتألفهم حتى يتمكن الإيمان في قلوبهم. ثم هم بعد ذلك يُزكّون. فامتنع الصديق من ذلك وأباه... [وقال]... إن الزكاة حق المال. والله لاقاتلنّ من فرق بين الصلاة والزكاة» (ابن كثير، الموقع السابق). ثم اتفقوا مع أبي بكر على قتالهم (المغني لابن قدامة، ج ٢ ص ٤٢٨ - ٤٢٩).

من الذي خرج لقتال مانعي الزكاة؟ هل خرج الصعاليك (البروليتاريا) ليقاتلوا الرأسماليين؟ إن ما حصل يعتبر حدثاً فريداً في تاريخ الانسانية، وهو أن يخاطر مجتمع بوجوده فيدخل حرباً لمصلحة فقراء وضعفاء لم يكن لهم فيه وزن سياسي متميز، وما كانوا ليفكروا أو ليقدرُوا على التشويش أو إحداث القلاقل والاضطراب تأكيداً لمصالحهم.

ماذا وجد شاخت في هذا الحدث التاريخي المذهل مما يستحق التنويه؟ لم يجد أهم من تساؤل سيدنا عمر - أول الأمر فقط - عن جواز قتال هؤلاء المانعين، على الرغم من أن عمر نفسه يضيف قائلاً: «فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق» (متفق عليه).

وماذا استنتج شاخت من تمرد بعض الأعراب عن دفع الزكاة وقتال الصحابة إياهم؟ استنتج أن فريضة الزكاة في أيام النبي صلى الله عليه وسلم كانت ما تزال

غامضة، ولم تكن أمراً يقتضيه الدين (أنظر ف: ٦/٢ أنفا). فبحسب منطق شاخت يمكننا القول بأن قيام أشرار بالسطو المسلح، ومقاومة رجال الشرطة لهم، يدل على أن تحريم السطو ما يزال غامضاً في المجتمع.

(٥/٣/٣) يبدو تشريع الزكاة الإسلامي في المنظور التاريخي للحضارات والمجتمعات القائمة عند ظهور الإسلام عجيباً، يحيد عن مجرى التطور العادي، سواء في صفته الإلزامية، أو في تحديده التفصيلي أو خصائصه الاقتصادية، أو في استخدامه للسلطة الاجتماعية في إعادة التوزيع من الأغنياء إلى الفقراء، أو في عزله الصارم لموارد الزكاة عن مالية الدولة العامة.

والأعجب من ذلك أن هذا التشريع لم يتولد - شأن التشريعات المعاصرة للضمان الاجتماعي في الدول الصناعية - نتيجة تعاظم القوة السياسية للفئات الاجتماعية المستفيدة منه، وتهديدها الصريح أو الضمني للمجتمع إن لم يستجيب لمطالبها. بل كان جزءاً من نظام حياة متكامل أوحى إلى نبي أمي. وإذا كان القرآن العظيم هو معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم البلاغية، فلا أشك أن تشريع الزكاة يجب أن يعتبر معجزته الاقتصادية.

لكن مقال شاخت أبعد ما يكون عن إعطاء القارئ الانطباع الصحيح عن خطورة الزكاة في المنظور التاريخي العام، أو في النظام الإسلامي خصوصاً.

* * *

(٤) تقويم لمنهج شاخت في مقاله:

نقوم أولاً تركيب المقال وهيكله، أي الأهمية النسبية التي خصصها للقضايا المختلفة التي تضمنها، ثم نبين مآخذنا على منهجه.

(١/٤) هيكل مقال شاخت:

مقال شاخت - إذا استثنينا فقرة المراجع في نهايته - من نحو (٢٣٥٠) **يتكون** كلمة، موزعة، على القضايا التي تناولها، تقريباً كآتي:

٣٥٪ من الكلمات لمناقشة لفظ الزكاة وتطور معناه في العهد النبوي وأصوله اليهودية في نظر شاخت.

٥٪ استطراد عن مفهوم الانفاق وتحريم الاكتناز للتوصل إلى التشكيك بإلزامية الزكاة وبتحديدها التفصيلي في العهد النبوي .

٩٪ مسائل متفرقة أهمها يتصل بجباية وانفاق الزكاة خلال العهد النبوي والخلافة الراشدة. وخالف في كثير من هذه المسائل دلالاتها المعروفة لدى علماء المسلمين.

٣٤٪ تشريع الزكاة، وفق المذهب الشافعي.

٦٪ مدى تطبيق الزكاة في التاريخ الاسلامي.

١١٪ زكاة الفطر.

١٠٠٪ المجموع

ويتضح من هذا الجدول أن ما يقارب نصف المقال (البنود الثلاثة الأولى) مخصص لتصورات شاخت عن الزكاة، وليس لشرح أحكام الزكاة نفسها وهي هدف البحث.

(٢/٤) مآخذ على منهج البحث:

مآخذنا على منهج شاخت تتركز في أربع نقاط هي: عدم الموضوعية، والنقص والقصور، والزَّيغ، وعدم التوثيق.

(١/٢/٤) عدم الموضوعية. بحث العلماء موضوع الزكاة باستفاضة لأنها

من أركان الاسلام. وكان الواجب فيمن يكتب مقالا عنها في موسوعة علمية أن يهتم بالدرجة الأولى باعطاء صورة شاملة ودقيقة عن تشريع الزكاة كما فهمه وعبر عنه علماء المسلمين، وعن واقعها التطبيقي، موثقا من المراجع التاريخية المعتبرة. وإن كان له فهم مخالف لجمهور المسلمين أورده بصورة متميزة ووثقه بإحكام.

لكن شاخت خصص النصف الأول من مقاله للتعبير عن تصوراته في أربع قضايا ناقض فيها فهم علماء المسلمين - وهي مزاعمه عن الاقتباس من اليهود، وعن عدم وضوح الزكاة وعدم إلزاميتها في العهد النبوي، وأن نظامها من صنع الخلفاء، ثم التهوين من وظيفتها الاجتماعية ومن دور الدولة فيها -. وكان عليه، لو التزم الموضوعية، أن ينبه القارئ إلى انفراده بهذه الآراء، وأن يوثقها بالمراجع التفصيلية والحجج. لكنه لم يفعل.

وعدم موضوعيته تظهر بصورتين: إحداهما أنه لا يشير إلى رأي جمهور علماء المسلمين فيما يخالفونه من تصوراته، ثانيتهما أنه كثيرا ما يكتفي بإطلاق دعاواه دون أي استدلال أو توثيق - كما في نفيه وجود أصل عربي لكلمة الزكاة، وتأكيد (ر: ف ١٢/٢) بأن زكاة الأموال الباطنة لم تكن تؤدي على الإطلاق... وأن حصيلة الزكاة ما كانت تصرف في وجوها الشرعية - دون أن يقيد هذه العبارات بزمان من تاريخ الاسلام الطويل، أو بمكان من بلاد الاسلام الواسعة -، وزعمه أن الفقهاء اعتادوا في تفسير الفقير والمسكين إدخال أنفسهم في إحدى الطائفتين (ر: ف ١١/٢) .

وفي الأحوال القليلة التي اكثرث فيها بأن يستدل، كانت طريقته انتقائية لا موضوعية، كما في استدلاله على تطور مفهوم الزكاة، ف ٣/٢ وف ٢/٢/٣، حيث يتجاهل ببساطة الآيات العديدة التي تناقض رأيه .

(٢/٢/٤) **النقص والقصور** في محتوى البحث^(١٩). فقد اقتصر صراحة على ذكر أحكام الزكاة وفق مذهب واحد هو المذهب الشافعي. وكان بإمكانه الإشارة بإيجاز إلى نقاط اتفاق أو اختلاف المذاهب الثلاثة الأخرى في القضايا الهامة، لكننا نجده - بدل ذلك وفي الأحوال القليلة التي ذكر فيها رأي غير الشافعية - لم يجر على قاعدة منطقية مطردة. فهو لا يختار المهم من القضايا ليورد فيها رأي مذهب آخر، بل يبدو أنه يختار فيما يورده الآراء المضيق لنطاق الزكاة.

وكمثال على ما سبق: بعد أن يذكر شاخت أن الزكاة تجب على المسلمين يشير إلى اشتراط الحنفية لوجوبها البلوغ والعقل أيضا، ولا يذكر أن الحنابلة والمالكية - كالشافعية - لا يشترطون ذلك. وبعد قليل عندما يذكر زكاة الزروع، وأنها تقتصر على أنواع مخصوصة من النبات عند الشافعية، لا يشير إلى أن الحنفية يرون أن الزكاة واجبة في كل ما تخرج الأرض أخذاً بعموم القرآن.

ومن أوجه القصور الأخرى انه يسرد الأحكام دون ايراد تعليقات الفقهاء التي توضحها. ففي المثال السابق كان بإمكانه الإشارة بإيجاز - كما فعل ابن رشد مثلا في بداية المجتهد (ج ١ ص ٢٢٥) - إلى أن الحنفية يعتبرون الزكاة عبادة كالصلاة فيشترطون لوجوبها البلوغ والعقل، بينما المذاهب الثلاثة الأخرى ترى أنها حق واجب للفقراء في أموال الأغنياء، فلم تشترط ذلك.

ومن أوجه النقص الخطيرة، أن البحث لم يوضح مصارف الزكاة كما ينبغي. فهو لم يبين مطلقا ما المقصود بابن السبيل. كما أن شرحه لمعنى الغارمين مبهم وناقص (ر: ف ٣ / ١ / ٥)، بينما المقام يقتضي بسطه لانفراد تشريع الزكاة الاسلامي به. إذ المعلوم أن الأقوام السابقة ومنهم اليهود^(٢٠)، والعرب الجاهليون، كانوا يبيحون استرقاق المدين المعسر، فإذا بالاسلام يمنع ذلك، بل يمنع حتى سجنه، بل يجعل له حظا من الزكاة كفاية دينه. وهذا من عجائب الزكاة.

وقد تقدم (ف ٣ / ١ / ٤) قصور إيضاح شاخت لسهم (في الرقاب).

إن وجوه النقص والقصور في بحث شاخت لا تغتفر لأنها أصابت بعض ما هو المقصود الأساسي للبحث، ولعل شاخت كتمها لأمر في نفسه، لكنه جاد على القراء بتفصيلات وحشونها نصف المقال وتضمن نظريته في تطور مفهوم الزكاة، وجواز صرفها للوالدين والأغنياء والصوص والبغايا، ومذهب ابي ذر وعلي رضي الله عنهما والامام مالك في الادخار بحسب ما فهمه شاخت (ف ٢ / ٤، وقد أنكره د. موسى، ص ٣٦٣). وهي تفصيلات - حتى لو كانت صحيحة - لا يعقل أن تقدم على شرح أركان الزكاة.

(٣/٢/٤) الزيغ في المنهج:

أي الانحراف والتحيز. ونريد بذلك خصوصا: اتباع التشابهات والإعراض عن المحكمات من الحقائق. وهذا مناقض لمنهج البحث الصحيح في العلوم جميعا طبيعية واجتماعية. ففي كل فرع من فروع المعرفة حقائق كبرى قوية الثبوت والدلالة، تتخذ أساسا وقاعدة، وبها تفسر الوقائع الغامضة أو المختلف فيها. ومن فعل نقيض ذلك فقد زاغ قال تعالى: (.. منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة...) [سورة آل عمران الآية ٧].

ومن أمثلة الزيغ في المقال استنتاجه عدم وجود تحديد في مقدار الزكاة، تمسكا بقوله تعالى (يسألونك ماذا ينفقون: قل العفو) [البقرة ٢١٩] وتمسكا بوجود أحاديث تحض على الانفاق دون تحديد بمقدار. لكن الحقيقة الثابتة التي تضافرت عليها السنن

والأحاديث الصحاح الكثيرة: أن الزكاة فرضت في أموال وحددت بمقادير وشروط لا تترك مجالاً لمثل ذلك الاستنتاج الشاذ. وقد بين أهل العلم أن الأحاديث والآيات العامة في الموضوع تعتبر مجملة فصلتها أحكام الزكاة، أو هي في صدقة التطوع (ر: القرضاوي ٩٩١/٢؛ ومختصر تفسير ابن كثير، الآية ٢١٩ من البقرة وكذلك ف ٣/١/١ الأنفة).

وأزيغ من ذلك استنتاجه بأن طبيعة الزكاة كانت غامضة أيام النبي صلى الله عليه وسلم ولم تكن ضريبة يقتضيها الدين (ف ٢/٦ و ٢/٥) متشبهاً بأدلة واهية لا تنهض أمام سيل الأدلة المعاكسة الثابتة التي تجاهلها.

ومن ذلك أيضاً استنتاجه بأن الزكاة تحل للوالدين وللأغنياء وأن السنة تثني على ذلك (ف ٣/٢/٤).

ومن ذلك قوله أن نظام الزكاة المفصل ينسب في الغالب لأبي بكر وينسب أحياناً إلى النبي عليه الصلاة والسلام أو إلى عمر بن الخطاب أو إلى علي بن أبي طالب. وقد رد عليه د. موسى بإيجاز (ص ٣٦٤ - ٣٦٥) ود. القرضاوي (ص ١٨١ - ١٩١) باستقصاء وإفحام، مبيناً تمسك شاخنت في دعواه هذه بالمشتبهات وتجاهله للبيانات.

وهكذا نرى أن زيغ المنهج عند شاخنت هو مسلك مطرد لا غلطة عابرة، وهذا شأن صاحب الهوى المتصيد للوقائع المناسبة لهواه المتجاهل سواها، لا شأن العالم الراسخ الذي يستقصي الحقائق ويرجح بتجرد بين دلائلها عند التعارض.

(٤/٢/٤) عدم التوثيق :

هذا هو المأخذ الرابع على منهج شاخنت، إذ يخلو متن مقالته من أية إحالة تفصيلية إلى مصادر مقولاته، أو إلى مراجع إضافية لمن شاء التوسع، باستثناء إحالاته على آيات القرآن الكريم، وإحالة وحيدة - عند ذكر الزكاة على الكنز - إلى مقال لمستشرق آخر. وغني عن البيان أن عدم التوثيق مخالف للأصول العلمية المتعارف عليها، التي التزمت بها الكثير من مقالات الموسوعة نفسها التي ظهر فيها هذا المقال. وكان من الممكن أن يُغتفر هذا المسلك لو أن شاخنت اقتصر على ذكر القضايا الرئيسية في تشريع الزكاة التي تعبر عن رأي جمهور العلماء في موضوعه، لكنه ناقض كثيراً مما هو معلوم ومتفق عليه كما أسلفنا، وكان عليه والحالة هذه أن يدعم تفسيراته الخاصة بالأحالات التفصيلية.

نعم، لقد ذكر في نهاية المقالة عشرة مراجع، جميعها لمستشرقين آخرين، وليس في مراجعه كتاب مسلم واحد، ولا مرجع واحد باللغة العربية التي هي المصدر الأولي

لتشريع الزكاة وتاريخها. لكنه في الطبعة المنقحة من البحث، الصادرة عام ١٩٦١م،
أضاف مرجعا يتيما باللغة العربية هو كتاب: صُبح الأعشى للقلقشندي.

* * *

(٥) نتيجة تقويم مقال شاخت:

إن كان في مقال شاخت ما يدعو إلى الإعجاب، فهو في مقدرته النادرة أن يشحن، في حيّز لا يربو على (٢٣٥٠) كلمة، هذا المقدار من الأخطاء الموضوعية والمنهجية، وأن يكشف هذه الدرجة من العجز عن تفهم أساسيات شريعة أفنى عمره في دراستها، أو هذا النفور من نقل حقائقها دون تحيز.

لقد نشر مقال شاخت أولاً عام ١٩٣٨ م، ثم أتيح له في الصيغة الجديدة المنشورة عام ١٩٦١ فرصة تدارك ما فيه من نقص وخطأ أو إخفاء ما فيه من تحيز. ومما يدعو إلى الدهشة والأسف أنه فوت هذه الفرصة فنشره ثانية بعُجْره وبُجْره، بل أضاف إليه أغلاطاً أخرى (ر: ف ٢/٢). ولنا أن نستنتج أن شاخت لم يبرأ من تحيزاته العتيقة، أو لم يتعلم جديداً في الموضوع خلال أكثر من عشرين سنة خالط فيها كثيراً من علماء المسلمين وأعضاء مجامعهم العلمية، التي كرمه بعضها واختاره لعضويته.

وتقويمي العام لهذا المقال أنه ناقص المحتوى، كثير الغلط، متحيز المنهج، وهو عموماً دون المستوى العلمي الذي يليق بدائرة معارف متخصصة في العلوم الإسلامية إن تقبله للتعريف بأحد أركان الإسلام الخمسة، وأحد التشريعات الفريدة في تاريخ الإنسانية الاقتصادي والاجتماعي.

* * *

(٦) خلاصة كتاب يودوفيتش عن الشركات والقراض

كتاب يودوفيتش: (الشركة والربح في الاسلام خلال العصور الوسطى)،
نشر باللغة الانجليزية عام ١٩٧٠ (ر: يودوفيتش). ويقع في ٢٦١ صفحة من
القطع المتوسط، سوى الفهارس وثبت المراجع.

وقسم الكتاب إلى سبعة فصول تتركز دراستنا على ما يتعلق منها بموضوع
القراض. لكننا لا بد أن نعرّف بمضمون الكتاب عموماً قبل أن ننصرف إلى ما يتصل
بالقراض (المضاربة) منه.

ونلخص في الفقرات (١/٦) إلى (٣٢/٦) أفكار يودوفيتش بدقة ودون أي تعليق.
وتيسيراً للتعبير فقد لخصنا عنه أحياناً بضمير الغائب وأحياناً بضمير المتكلم.

واقصرنا في استعمال أقواس الاقتباس « » على الحالات التي ننقل فيها عبارة
بألفاظها دون تلخيص، كما استخدمنا قوسين معترضتين [] لاضافة عبارتنا
الايضاحية. والاحالة إلى الصفحات هي جميعاً لكتاب يودوفيتش ما لم نذكر صراحة
مرجعاً آخر.

(١/٦) الفصل الأول: وهو مقدمة توضح أن هدف الكتاب دراسة مؤسستي
الشركة والقراض في مطلع الاسلام لانهما الصيغتان الأساسيتان لحشد الموارد النقدية
والسلعية مع المهارة (العمل)، وهو أمر لا بد منه لأية أنشطة تجارية موسعة.

وينقل عن الألماني جوزيف كوهلر قوله ان السبب الأساسي لانهيـار السيطرة
الاسلامية على تجارة القرون الوسطى كان القيود التي تفرضها الشريعة على تطوير
المشاركات، ويعلق يودوفيتش بأنه لا بد قبل القول بمثل هذا الرأي من دراسة
المؤسسات التجارية التي بحثها الفقه (ص ٤):

وينقل يودوفيتش قول المستشرقين (غولد زيهر) و(هورغروني) Hurgronji بأن
فقه المعاملات لم يكن مطبقاً في العالم الاسلامي بل كان حبيس كتب الفقه، والفقهاء إنما
كانوا يكتبون عما يعتبرونه الوضع المثالي في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل (ص ٥). فلا
يمكن النظر إلى ما يرد في كتب الفقه على أن له أية صلة بالحياة العملية. لكن يودوفيتش
يرى (ص ٦) أنه لا بد من إعادة النظر في دعوى انفصام الفقه عن واقع الحياة
التجارية ويورد عدداً من الأدلة (ص ٦ - ٧) تشهد بأن عقود الشركات الاسلامية
ومنها القراض كانت مطبقة فعلاً، ومن هذه الأدلة:

(أ) إن هذه العقود لا تنطوي على أي مبدأ أخلاقي أو ديني (ص ٧) [حتى يقال ان
الناس انحرفوا عنه].

(ب) يبدو أن المضاربة مؤسسة عربية سابقة للإسلام، كما أن مؤسسة الشركة لم يستحدثها المسلمون بل عرفت قبلهم (ص ٨).

(ج) هناك صنف كامل من كتب الفقه هو كتب الشروط [التي تُعنى بطريقة صياغة العقود وتوثيقها] قصد بها أن تكون أدلة تطبيقية عملية لكتاب العدل وحوت صيغا متنوعة وعديدة للعقود. حتى إن كتاب (الأصل) لمحمد بن الحسن الشيباني (ت: ١٨٧هـ / ٨٠٣م) يبدأ فصل الشركة في كتابه: (الأصل) بصيغة مقترحة لعقد شركة. (ص ٩ - ١٠).

(د) هناك كتب الحيل التي دعت إليها حاجة التوفيق بين القيود الشرعية ومتطلبات الحياة العملية (ص ١١)، وهي تمثل عموما نقاط ضغط الحياة العملية على النظريات الفقهية (ص ١٢).

(٢/٦) وقد ختم هذا الفصل الأول ببيان مصادر الكتاب وسبب اختياره لها، موضحا أنه يسعى للاعتماد ما أمكن على أقدم المراجع الفقهية المعروفة والتي تعود إلى أواخر القرن الثامن وأوائل التاسع الميلادي [١٤٠ - ٢٢٥هـ تقريبا] وهو يصرح بتركيزه على المراجع الحنفية: كتابي «الشركة» و«المضاربة» من كتاب (الأصل) للإمام محمد بن الحسن الشيباني، و(المبسوط) للسرخسي، و(بدائع الصنائع) للكاساني ثم المراجع المالكية: «الموطأ» للإمام مالك والمدونة الكبرى لسحنون» ثم المراجع الشافعية: كتاب (الأم) للإمام الشافعي ولا يعتمد على أي من المراجع الحنبلية إذ «لا توجد مراجع منتظمة لهذا المذهب للفترة الأولى» (ص ١٦).

[ويبرر اختياره لهذه الفترة الزمنية بأنه] حتى بداية العصر العباسي كان الفقه متكيفا وناميا، ثم بدأ في التصلب والجمود. وإن كتب الفقه التي ألفت في الفترة المذكورة «سبقت الجمود والشكلية اللذين فرضهما الانتصار الكامل للسنة النبوية بوصفها المصدر الأول للفقه» (ص ١٣).

(٣/٦) (الفصل الثاني): شركة الملك [أي اشتراك أكثر من شخص في ملكية شيء واحد، مقابل شركة العقد التي تنطوي على اشتراك في التصرف].
(٤/٦) (الفصل الثالث): شركة المفاوضة عند الحنفية^(٣١).

وينص في مطلع هذا الفصل (ص ٤٠ - ٤١) على أن الفقه الإسلامي يعتبر مسؤولية الشركاء - في كل أنواع الشركات - مسؤولية غير محدودة تجاه الغير، لذلك لا يصلح معيار (مدى المسؤولية تجاه الغير) لتصنيف الشركات في الإسلام. بل الأفضل تصنيف الفقهاء لها بحسب نطاق الاستثمار وصورته، وبهذا المعيار تُعد شركة

المفاوضة شركة استثمار عام (غير محدد بمقدار من ثروة الشريك أو نوع معين من أنواع التجارة)، بينما تُعدُّ شركة العنان : استثمارا محدودا بالمال الذي قدمه كل شريك .

(٥/٦) وينفرد الحنفية، من بين المذاهب الأربعة، بتصحيحهم لشركة المفاوضة - التي يرفضها الشافعية والحنابلة صراحة أما المالكية فيعنون بها نوعا آخر مختلفا من الشركة - (ص ٤٤). وتصحيح الحنفية لهذه الشركة هو من المظاهر العديدة الدالة على مرونة مذهبهم وتوسعهم وتساهلهم في كل ما يتصل بالشركات. فالمذهب الحنفي يسمح بأنواع من الشركات أكثر، ويضع على تصرفات الشركاء قيودا أقل مما تفعل المذاهب الأخرى. وهذا عائد لكثرة اعتماد الحنفية على الرأي والاستحسان.

(٦/٦) ويوضح يودوفيتش المقصود بشركة الأبدان أو الأعمال أو الصنائع أو التقبل [وهي اسماء مختلفة لشركة واحدة] وجوازها مع اختلاف الصنائع عند السرخسي خلافا لزفر (ص ٦٥ - ٦٧).

ثم يبين أنواعا من شركات الأبدان الفاسدة عند الحنفية ومن أبرزها اشتراك شخصين (ليس ذوي صنعة) في الاحتشاش أو الاحتطاب (ص ٧٥) أو الصيد. وكذا لو اشتركا على أن يحملا على ظهورهما أو دابتيهما، أو أن يقدم أحدهما دابة ويعمل الآخر عليها، أو أن يقدم سفينة أو منزلا كذلك.

(٧/٦) شركة الوجوه وهي اشتراك اثنين فأكثر فيما يشتريانه نسيئة، اعتمادا على ثقة التجار بهما من غير أن يكون لهما رأس مال، على أن يتجرا فيما يشتريان، والربح بينهما .

وضح يودوفيتش خلال شرحه لهذه الشركة الأهمية الكبيرة للائتمان (المدائنة) في النشاط الاقتصادي، وأن الأدوات القانونية اللازمة لاستخدام المدائنة التجارية على نطاق واسع سبق أن أقرت وانتشرت منذ أوائل العهد الاسلامي. ومن أمثلة ذلك البيع بئمن آجل، وبيع السلم [وهو بيع سلعة مثلية مؤجلة التسليم بئمن معجل] (ص ٧٧ - ٧٩). ثم وضح (ص ٨٠) أن تحريم الربا لم يكن له أثر معوق على التجارة لأن الشريعة أباحت بيع السلعة لأجل بأكثر من سعرها الحاضر.

والفقه الاسلامي تضمن الأدوات اللازمة لمعاملات المدائنة كالحوالة والسفتجة. وإن شركة الوجوه التي أجازها الحنفية هي الشركة الوحيدة التي يقوم رأسمالها بكامله على الائتمان أي الدين (ص ٨٠ - ٨١).

(٨/٦) الفصل الرابع: شركة العنان عند الحنفية [وفيها يقدم كل شريك مالا وعملا، دون اشتراط تساوي الشركاء فيما يقدمونه].

وقد جرى التمييز بدقة في مطلع هذا الفصل بين شركتي العنان والمفاوضة من حيث إن الأولى مبنية على وكالة كل شريك عن الأخرى في التصرفات، أما الثانية فمبنية فوق ذلك على مبدأ كفالة كل شريك للآخر (ص ١١٩).

(٩/٦) الفصل الخامس: الشركات عند الملكية.
يعقد هذا الفصل مقارنة بين آراء الملكية والحنفية في أنواع الشركات المختلفة وبخاصة في شركة المفاوضة، ويعتمد في آراء الملكية على الموطأ ومدونة سحنون فقط، وقد بين أن الملكية لا يقرون شركة الوجوه.

* * *

القراض أو المضاربة

(١٠/٦) الفصل السادس: القراض (المضاربة). [هذا أطول فصول الكتاب إذ يبلغ ٧٨ ص، وهو مقصدنا الأساسي، لذلك سنلخصه بتوسع في الفقرات ١١/٦ - ٢٦/٦ التالية].

(١١/٦) التعريف بالقراض ومنشئه تاريخيا (ص ١٧٠ - ١٧٦): القراض اتفاق يعهد فيه رب مال (مستثمر واحد أو أكثر) إلى (عامل - مدير) بمال يتأجر به، على أن يعيد العامل إلى المستثمر رأسماله مع حصة من الربح، ويحتفظ هو بالحصة الباقية لقاء عمله. وأية خسارة تطرأ يتحملها المستثمر وحده، فلا يخسر العامل إلا جهده ووقته ويجمع القراض مزايا القرض والشركة، وإن كان متميزا منهما، وتخصه كتب الفقه دوما بفصل مستقل. فالقراض كالشركة في أن طرفيه يشتركان في الأرباح وفي المخاطرة، إذ يخاطر المستثمر بماله والعامل بجهده ووقته. لكن القراض لا يجري فيه تكوين رأس مال مشترك. والمستثمر فيه لا علاقة له بأي طرف ثالث (الغير) وليس مسؤولا تجاه الغير فيما يبرمه العامل من عقود.

والقراض كالقرض في أن التزام المستثمر لا يتجاوز ما قدمه من مال (ص ١٧١) لكن يمتاز من القرض بأن العامل فيه غير مسؤول على الإطلاق عن الخسارة.

(١٢/٦) وهذه الخصائص جعلت من القراض أداة مناسبة للتجارة البعيدة. وثمة احتمال تاريخي قوي بأن تكون الموانئ الإيطالية قد اقتبست مؤسسة القراض من العالم الإسلامي في أواخر القرن العاشر وأوائل الحادي عشر [الميلادي].

وكان ذلك بذرة التوسع التجاري الأوروبي في القرون الوسطى. وعلى الرغم من أن

ترتيبات تشبه القراض قد عرفت في الشرق الأدنى وحوض المتوسط منذ أقدم العصور، إلا أن الصيغة الإسلامية لهذا العقد هي أقدم ترتيب مماثل تماما لما عرف في أوروبا باسم Commenda . ويبدو أن القراض مؤسسة أصيلة في الجزيرة العربية تطورت مع القوافل العربية التجارية قبل الإسلام (ص ١٧٢). وثمة أدلة من غير كتب الفقه تشهد بأن القراض كان من أكثر وسائل التجارة انتشارا.

(١٣/٦) ثم يعرض يودوفيتش أدلة الفقهاء على جواز القراض ويبيدي إعجابه بأن السرخسي في (المبسوط ٢٢/١٨) يضيف إليها الوظيفة الاقتصادية لهذا العقد بقوله « ولأن بالناس حاجة إلى هذا العقد فصاحب المال قد لا يهتدي إلى التصرف المربح، والمهتدي إلى التصرف قد لا يكون له مال، والربح إنما يحصل بهما أي بالمال والتصرف، ففي جواز هذا العقد يحصل مقصودهما » .

(١٤/٦) ويلاحظ يودوفيتش (ص ١٧٦) انه خلافا لأحكام الشركات، فإن أحكام القراض متقاربة بين المذاهب، وإن كانت عند الحنفية أكثر شمولاً ومرونة وواقعية، ثم يليهم في ذلك المالكية فالشافعية، لذلك اتخذ الأحكام عند الحنفية أساساً في العرض مع الإشارة إلى مخالفة غيرهم.

(١٥/٦) رأس مال القراض. يرى أبو حنيفة وأبو يوسف عدم صحة القراض بغير الدينار والدراهم، لكن محمداً (الشيباني) أجاز استحساناً دفع الفلوس (النحاسية) قراضاً (ص ١٧٧) لأنها أثمان كالدرهم والدينار.

ثم يعقد يودوفيتش مناقشة دقيقة ومفصلة للفلوس المختلفة ومدى صحة اتخاذها رأس مال (ص ١٧٧ - ١٨٠) وينتهي إلى أنه خلال القرنين الفاضلين بين أبي يوسف والسرخسي، صحح الحنفية استخدام «الفلوس التجارية» بعد أن كانوا يرفضونها. وهذا في رأيه مثال واضح على تجاوب المذهب مع الحاجات الاقتصادية، مما أتاح للتجارة الاستفادة من كامل الموارد النقدية ومختلف أنواع النقود، في عصر لم تكن تتوافر فيه كمية وافية من النقود الأصلية ذات النوعية العالية.

(١٦/٦) عدم جواز القراض بالعروض (أي اتخاذ السلع رأسمال للقراض). ينقل المؤلف بدقة التعليقات الفقهية لعدم الجواز (ص ١٨٠ - ١٨١) لدى الحنفية والمالكية.

ويرى يودوفيتش أن منع القراض بالعروض يعيق التاجر النشط (ص ١٨٢) في التجارة البعيدة، لأنه قد يرغب في أن يبعث بسلع يتاجر هوبها محلياً، مع عامل يسافر بها فيبيعها في بلد آخر ويشتري بحصيلة بيعها سلعا يعود بها إلى بلده الأصلي. ويرى أن هذا المنع الذي اتفقت عليه المذاهب اصطدم بحاجة التجارة العملية، وهذا ما دعا

المذهبين الحنفي والمالكي إلى تطوير حيلة شرعية تزيل الاشكال، مؤداها أن المستثمر يوكل العامل ببيع العروض واتخاذ قيمتها رأس مال للقراض. وينص المالكية عندئذ على استحقاق العامل أجر مثله لقاء بيعه العروض قبل بدء القراض. بل أن الخصاف (٢٢) من الحنفية يقترح أن يبيع المستثمر عروضه ممن يثق به، ويعطي ثمنها للعامل مضاربة، ثم يشتري العامل العروض نفسها (ص ١٨٣).

(١٧/٦) القراض غير التجاري، والقراض الصناعي: إن الفقه الاسلامي ينظر إلى القراض أساسا على أنه نشاط تجاري، أي يقتصر على البيع والشراء أساسا. والعروض من حيث المبدأ لا يصح القراض بها، إلا باستعمال الحيلة السابق ذكرها والتي تقتضي بيع العرض واستخدام ثمنه مالا للمضاربة. ومثل هذا المخرج لا يفيد إن كانت أنشطة القراض تتطلب الاحتفاظ بعين المال: كمن يقدم شبكة صيد أو حيوان حمل لآخر ليصطاد، أولينقل عليه، على أن الربح بينهما. فهذا يعتبره الامام محمد قراضا فاسدا، يستحق به العامل الربح وحده على أن يؤدي للمستثمر أجر المثل عن شبكته أو حيوانه (يودوفيتش ص ١٨٤). على أن اعتبار مثل هذا قراضا فاسدا عند الحنفية لا يعني أن الناس لم يكونوا يعملون به. بل نظن أن تفصيل الفقهاء لحالات القراض الفاسد وتحديد من يستحق الربح ومن يستحق أجر المثل دليل على انتشارها.

على أن الحنفية صححوا نوعا من القراض يرتبط بالنشاط الصناعي. إذ يصح أن يدفع المستثمر ماله قراضا على أن يقوم العامل بشراء مواد أولية وتصنيعها سلعا استهلاكية ثم بيعها، والربح بينهما. نص على ذلك محمد في الأصل، وشرحه السرخسي بقوله:

«ولو دفع إليه ألف درهم مضاربة على أن يشتري بها الثياب ويقطعها بيده ويخيطها، على أن ما رزق الله تعالى في ذلك من شيء فهو بينهما نصفان فهو جائز على ما اشترطا. لأن العمل المشروط عليه مما يصنعه التجار على قصد تحصيل الربح فهو كالبيع والشراء...» (المبسوط: ٥٤/٢٢).

ويمكننا تسمية مثل هذا العقد قراضا صناعيا. ولا ندري إلى أي حد كانت مثل هذه العقود منتشرة لتمويل وتنظيم الانتاج الصناعي في المدن الاسلامية في مطلع العصور الوسطى (ص ١٨٦).

وكان المذهبان المالكي والشافعي أكثر التزاما بموقفهما المبدئي في هذا الموضوع، باصرارهما على أن يكون القراض نشاطا تجاريا محضا، ورفضهما القراض الذي يشترط فيه على العامل تصنيع السلعة. واعتبرا العقد في هذه الحالة عقد استئجار على عمل، يستحق به العامل أجر مثله وتؤول الأرباح أو الخسائر للمستثمر وحده (المدونة لسحنون، ٨٩/١٢).

(١٨/٦) اشتراط أن يكون المال حاضرا . يشترط في جميع الشركات الاسلامية - باستثناء شركة الوجوه - أن يكون المال حاضرا . ولكن الوضع في القراض أكثر مرونة . فبحسب المذهب الحنفي يجوز للمستثمر أن يأمر العامل بأن يقبض وديعة المستثمر أو دينه من فلان ويضارب به . فهنا اجتمعت حوالة الدين مع القراض ، ولهذا مزايا ظاهرة في التجارة البعيدة . فإذا كان العامل مسافرا بمال أو سلع القراض إلى بلدة بعيدة ، للمستثمر دين على أحد فيها ، فيمكنه أن يأمر العامل بقبضه ، وشراء سلع به مضاربة في طريق العودة . (ص ١٨٧) .

لكن لا يجوز أن يقول انسان لمدينه : اعمل مضاربة بالدين الذي لي عليك ، لأن الدين مضمون على المدين ، بينما مال القراض غير مضمون على العامل كما بين الامام محمد في كتاب (الأصل) . على أن هناك سببا لم يذكره لمنع مثل هذا العقد وهو سهولة استخدامه لاخفاء قرض ربوي . وقد نص المالكية صراحة على منعه سدا لهذه الذريعة (المدونة لسحنون : ١٢ / ٨٨) . كما أن المالكية لا يجيزون أن يُزاد على القراض أي أعمال أو اجراءات عند عقده ، كقبض وديعة أو تحصيل دين للمستثمر على شخص ثالث لاستعماله بعدئذ مالا للقراض ، ويجعلون للعامل في هذه الحالات حقا هو أجر مثله على ما قدمه من خدمات للمستثمر قبل بدء القراض (ص ١٨٨) .

(١٩/٦) يوضح يودوفيتش شرط دفع المال إلى العامل (ص ١٨٩) . ثم يبين أن من خصائص القراض تحديد نصيب المستثمر والعامل على أساس نسبة شائعة من الربح ، فلا يجوز بحال أن يُشترط لأحدهما مبلغ معين ، إذ قد لا يزيد الربح عن ذلك المبلغ ، فيستأثر به دون شريكه ، وفي هذا ظلم . (ص ١٩٠ - ١٩٣) . وإن أساس استحقاق الربح في القراض هو العمل بالنسبة إلى العامل ، واستثمار المال بالنسبة لرب المال (ص ١٩٤) .

(٢٠/٦) صيغة العقد . يفصل يودوفيتش (ص ١٩٦ - ٢٠٣) مواصفات وشروط إعداد صك القراض ، وينقل صيغا نص عليها الامام محمد في كتاب (الأصل) ، وأخرى نص عليها الامام الطحاوي في (كتاب الشروط الكبير) ، ثم يبين أن الفقه الاسلامي المعروف ببعده عن الشكلية في العقود ، لا يشترط صيغة معينة لهذا العقد .

(٢١/٦) صلاحيات العامل في القراض المطلق والمقيد . (ص ٢٠٣ - ٢١٠) . لخص يودوفيتش الصلاحيات الواسعة جدا التي يمنحها الحنفية للعامل في القراض المطلق (غير المقيد) ، إذ تشمل بيع وشراء مختلف أنواع السلع ، نقدا أو بالدين (لأجل) ، ورهن سلع القراض ، واستئجار الأعوان والأدوات وحيوانات الحمل ، كما تشمل السفر بالمال وخلطه بماله وإعطاءه لثالث قراضا أو شركة ، - لكن ليس له أن يقرض الغير منه - بل له حتى شراء حيوانات الحمل أو السفن ، إذا كان ذلك من عادة التجار في ذلك المكان .

فعادة التجار هي معيار تحديد التصرفات التي يخولها العامل. (ص ٢٠٧ - ٢٠٨).

أما عند المالكية فصلاحيات العامل تكاد تنحصر في البيع والشراء نقدا. وهذا الاختلاف بين المدرستين يمكن تفسيره باختلاف البيئة الاقتصادية لهما. إذ نفترض أن القراض عند المالكية عبّر عن واقع وحاجات تجارة أهل مكة والمدينة مع العراق وسورية ومع اليمن في الجنوب. إذ لم يكن يفصل مكة والمدينة عن هذه المناطق حواضر كبيرة مأهولة، فكان يكفي العامل أن يشتري بالمال سلعا يعود بها مؤملا بيعها بربح. أما الوضع التجاري في العراق - وهو الذي ينعكس في المذهب الحنفي - فقد كان مختلفا، حيث تقصد القوافل العابرة والمبتدئة من العراق اتجاهات عديدة تمر خلالها بكثير من المراكز التجارية في سورية وبيزنطة وآسيا الوسطى، والشرق الأقصى. فحتى يتمكن العامل بالقراض من الاستفادة الكاملة من فرص الربح في هذه الرحلات، لا بد من تمتعه بالمرونة الكافية وصلاحيات ممارسة مختلف اجراءات التجارة (ص ٢٠٩).

أما المذهب الشافعي فيبدو أن مفهوم القراض فيه تطور بمعزل تام عن الاعتبار الاقتصادية، فاهتم بمتطلبات النظرية الفقهية وحدها. لذا نجد مؤسسة القراض فيه أضيق منها عند الحنفية والمالكية وأقل استجابة للفرص التجارية (ص ٢١٠).

(٢٢/٦) تقييد تصرف العامل (ص ٢١٠ - ٢١٥) من قبل رب المال.

(٢٣/٦) سلطة العامل ومسؤوليته في أنواع البيوع المختلفة. (ص ٢١٥ - ٢٢٢). ومما أورده يودوفيتش هنا أن الفقهاء يعتبرون بيع المساومة - بسعر يتفق عليه الطرفان - هو أكثر أنواع البيوع شيوعا، لكنهم يبحثون بالتفصيل في ثلاثة أنواع أخرى للبيع تنطلق جميعا من وجوب تصريح البائع بكلفة السلعة عليه للمشتري. وهذه البيوع هي: بيع التولية (البيع بالكلفة دون ربح أو خسارة) وبيع الوضعية (بخسارة) وبيع المربحة (بزيادة نسبة أو مبلغ معين على الكلفة).

وينقل يودوفيتش قول جوزيف شاخنت ان الوظيفة الاقتصادية لهذه البيوع الثلاثة وبخاصة المربحة هي وظيفة غامضة. ثم يُتبعه بقول الامام المرغيناني (في الهداية، ط. القاهرة، ٥٦/٣) إن هدف هذه البيوع الثلاثة وبخاصة التولية والمربحة هو حماية المشتري غير الخبير في السوق من استغلال البائعين لجهله. ويؤيد يودوفيتش رأي المرغيناني مستدلا بشدة عناية الفقه الحنفي بمنع البائع من الغش في هذه البيوع، حيث فصل الفقهاء ما يجوز للبائع أن يحتسبه في كلفة السلعة وما لا يجوز. (ص ٢٢٠).

(٢٤/٦) ثم يبحث يودوفيتش في حقوق المستثمر والعامل خلال سريان

القراض (ص ٢٢٢ - ٢٢٤) وحالة تعدد العمال (ص ٢٢٥ - ٢٢٧) وحالة اختلاف ديانة المستثمر والعامل (ص ٢٢٧ - ٢٢٩).

(٢٥/٦) **نفقات العامل**. يعرف ربح عملية القراض بأنه المبلغ المتبقي بعد بيع السلع ورد رأس المال إلى المستثمر وطرح نفقات العامل. فلا بد من تحديد واضح لما يجوز تحميله من نفقات العامل على حساب القراض. والمعيار الفقهي لذلك شبيه بمعيار التصرفات الجائزة للعامل، وهو معيار ثنائي: (أ) عرف التجار، (ب) وابتغاء الربح (ص ٢٣٠). فما وافق عرف التجار وقصد به الربح جاز تصرفا وحملت نفقته على حساب القراض. ثم ينقل يودوفيتش (ص ٢٣١) نصوصا من الشيباني (في الأصل) والسرخسي (في المبسوط) حول ذلك، معلقا عليها بأن توضيح الفقهاء لحق العامل في النفقة على حساب رأس المال هو إحدى خصائص القراض التي جعلته أداة ناجعة في التجارة البعيدة. هذا، وإذا كان نطاق النفقة يحكمه العرف التجاري فإن نوعية النفقة يحكمها المستوى الاجتماعي للعامل. فكل عامل مثلا مخول الانفاق من مال القراض على طعامه ولباسه ونفقات سفره، ولكن نوع الطعام واللباس وسواهما يحدده المستوى الاجتماعي للعامل (ص ٢٣٣).

ثم يناقش يودوفيتش أنواعا من النفقات، ومسألة تسجيلها محاسبيا (ص ٢٣٤ - ٢٣٨).

(٢٦/٦) **توزيع المسؤولية والربح**: إن العامل أمين على مال القراض، ولا يتحمل أية مسؤولية عن الخسارة لأنه غير ضامن للمال (ص ٢٤٠). والتعامل مع الغير يقع على عاتق العامل فقط. وإن كانت المسؤولية المالية عن نتائج هذا التعامل يعود بها العامل على مال القراض. لكن العامل يبقى هو الطرف المسؤول عن الخصومة مع الغير (ص ٢٤٢).

ولا يجوز للعامل أن يستدين أكثر من مال القراض لأن مسؤولية المستثمر محدودة بقدر هذا المال عادة (ص ٢٤٣). لكن للمستثمر أن يأذن للعامل بالاستدانة بأكثر من مال القراض، وحينئذ يصبحان شريكين - في مقدار الزيادة - شركة وجوه (ص ٢٤٥). وجواز هذا الجمع بين القراض وشركة الوجوه يعني توسيع فعالية القراض التجارية إلى حد بعيد.

وعند احتساب الأرباح تمهيدا لتوزيعها بين المستثمر والعامل لا بد من التفرقة بين الحالات التي تعتبر فيها عملية القراض مستمرة، وتلك التي تعتبر فيها منقضية يمكن أن يبدأ بعدها قراض جديد مستقل بين الطرفين نفسيهما، (ص ٢٤٦ - ٢٤٨).

(٢٧/٦) **الفصل السابع والأخير: القانون الاسلامي بين النظرية والتطبيق**.

هل تعتبر كتب الفقه مؤشرا يدل على واقع التجارة الاسلامية في مطلع العصور الوسطى؟^(٢٣)، نعم هذا ما أعتقده وخاصة في شأن المذهب الحنفي.

فاستنادا إلى الأدلة الداخلية [ضمن كتب الفقه] وإلى المقارنة مع مصادر وثائقية متأخرة يمكن القول بأن نظام الشركات والقراض في الفقه الحنفي كان جزءا من « قانون التجار العُرفي »^(٢٤) للعالم الاسلامي في القرون الوسطى، وهو قانون صنعه التجار وفق احتياجاتهم وطبقوه عمليا (ص ٢٥٠).

وتظهر باستمرار في معالجة فقهاء الحنفية للشركات والقراض معرفتهم ببيئتهم الاقتصادية، وتعاطفهم مع متطلبات السوق التجارية. ومن مظاهر ذلك تصحيحهم - استحياسا ولحاجة الناس - كثيرا من صيغ المشاركة والقراض التي يقضي القياس بفسادها (كما في المبسوط للسرخسي ١١/١٥٩). فحافظوا بذلك على حيوية المؤسسات التجارية (كالقراض) ومرونتها ضمن إطار الشريعة الاسلامية المقدسة. (ص ٢٥١).

(٢٨/٦) إن أية بقية من الشك في قوة الصلة بين الفقه الحنفي عن الشركات والقراض وبين واقع الحياة الاسلامية العملية في القرون الوسطى، قد أزالها الأدلة المستخلصة من «وثائق الجنيزة»^(٢٥). ففي الوثائق العائدة للقرنين الحادي والثاني عشر للميلاد [١٠٠٠ - ١١٠٠ م / ٣٩٠ - ٤٩٣ هـ] والمتصلة بالشركات وعقود القراض [بين التجار اليهود في مصر خلال تلك الفترة]، لا يكاد يوجد جانب قانوني لم تسبق مناقشته في كتب الفقه الحنفي في القرن الثامن [٧٥٠ م / ١٣٢ هـ]. حتى إن مناقشات الفقهاء تسهل فهم الترتيبات التجارية المعقدة والمحيرة أحيانا مما تضمنته الوثائق (ص ٢٥٦). وثمة تناظر مدهش بين الصيغ القانونية المكتوبة في نهاية القرن الثامن والوقائع التجارية المسجلة بين تجار الجنيزة في القرنين الحادي والثاني عشر. وجوانب التجارة التي استحوذت على اهتمام تجار الجنيزة هي عينها التي تخصصها كتب الفقه بالتطوير والتفصيل (ص ٢٥٧).

وينبغي أن يلاحظ أن وثائق الجنيزة تسجل وقائع جميع أشخاصها من اليهود، ومع ذلك كثيرا ما كانوا يفضلون التعاقد فيما بينهم وفق الشريعة الاسلامية.

وهناك أدلة أخرى على تبني التجار النصاري في ظل الحكم الاسلامي الصيغ الاسلامية للنشاط التجاري.

(٢٩/٦) وقد دخلت الأعراف التجارية إلى الفقه الحنفي من طريق الاستحياس، ومن طريق الحيل الشرعية (المخارج) التي استخدمت للتغلب على حالات اصطدام مقتضيات الشريعة باحتياجات السوق، كما في الحيلة المؤدية إلى القراض بالعروض [ر: ف ١٦/٦ أنفا]، والتي بلغ الأمر أنها لم تعد توصف عند

متأخري الفقهاء بأنها حيلة أصلا، بل تورد كحكم فقهي (ص ٢٥٢).

(٣٠/٦) ومن مظاهر انطباع فقهاء الحنفية بأخلاق عصرهم التجارية، أن حافز الربح - بوصفه محركا للنشاط التجاري - احتل مكانة مرموقة في تفكيرهم. حتى إنهم اعتبروا ابتغاء الربح هو الهدف الرئيسي للشركات والقراض، كما أنه معيار التصرفات المسموحة للعامل في القراض (إضافة إلى معيار الانسجام مع العرف التجاري).

«إن الصدارة التي يوليها الحنفية للعرف عند تفصيلهم أحكام القراض والشركات، تذكرنا بالدور المماثل الحاكم الذي كان للعرف في التقنين التجاري الغربي في العصور الوسطى.. فمن العجيب - على هذا - أن النظرية الفقهية الإسلامية رفضت اعتبار العرف مصدرا صحيحا للفقه، على الرغم من أن الشريعة الإسلامية في مراحلها الأولى امتصت كثيرا من الأعراف والتقاليد القانونية السائدة في البلاد التي خضعت للإسلام. على أن هذا الامتصاص تضمن تحويلا إسلاميا عميقا لتلك الأعراف والتقاليد» (ص ٢٥٣).

لكن هذا التحويل الإسلامي تفاوتت درجته ومداه بين موضوع وآخر. وأرى أنه كان ضئيلا في كثير من قضايا الشركات والقراض التي هي موضوع كتابنا هذا، حيث اقتصر على منع الشريعة للآثراء دون وجه حق (ومن صور ذلك تحريم الربا)، وعلى منع الغرر والجهالة في العقود (ص ٢٥٤).

(٣١/٦) مما سبق، نستنتج أن الفقه الحنفي هو أحدث صورة وصلتنا عن «قانون التجار العُرفي» في الشرق الأدنى في القرون الوسطى، وتعتبر ناسخة لما نجده في المراجع اليهودية والنصرانية والساسانية (ص ٢٥٨).

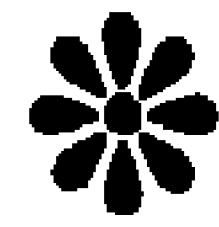
على أننا لا نقصد إلى القول بأن كل تفصيلات الفقه الحنفي كان يمارسها التجار، ولا أن كل إجراء تجاري قد وجد له صدى في الفقه. فهدف الفقهاء لم يكن تسجيل الأعراف التجارية التفصيلية وتقنينها. بل كان هدفهم الأساسي أسمى من ذلك: وهو تفصيل الأوامر الإلهية في نظام شامل للواجبات الدينية، ليسير كل مسلم في حياته على هديها (ص ٢٥٩). لكن الفقهاء قدموا في تحقيق هذا الهدف مانعبره نحن تقنيا وعرفا تجاريا. فيمكننا استعمال أجزاء من كتب الفقه على أنها مصادر تاريخية أساسية، تعبر عن نوعية الحياة الاجتماعية والاقتصادية الإسلامية في أوائل العصور الوسطى.

(٣٢/٦) وإذا نحن نظرنا إلى مؤسسات المشاركة والقراض لدى الحنفية نظرة شمولية، رأينا أنها أدوات قانونية مرنة قادرة على تحقيق وظائف اقتصادية متنوعة في التجارة المحلية والبعيدة.

ففي التجارة والصناعة المحلية حققت هذه المؤسسات وظيفة عقد العمل (الاجارة) الذي كان الناس يأنفون منه ولم يكن شائعا إلا في الأعمال الوضيعة . كما حققت وظيفة صناعية هامة بسماعها لذوي المهارات من العمال والحرفيين - في المهنة الواحدة والمهن المتكاملة بل وحتى المختلفة - بأن يجمعوا جهودهم في مؤسسة واحدة، وسمحت للعمال والمستحدثين (أرباب العمل) أن يجتمعوا [على أساس المشاركة] في مؤسسة واحدة.

وفي مجال التجارة البعيدة قدمت هذه العقود أساسا لتنظيم مواجهة المخاطر على أساس جماعي، وسمحت بتنوع واسع في توزيع المخاطر والمكاسب . وقدم الفقه الاسلامي حولا ناجعة لمسائل الادارة من خلال نظام متطور جدا للوكالة، وبوسائل أخرى كالإبضاع^(٢٦) والوديعة، ومن خلال إعطاء الشركاء وعمال القراض صلاحيات واسعة للتصرف ولتفويض الآخرين بصلاحياتهم. وهذا يؤكد الانطباع بأن نشاط المستحدثين المسلمين قد تجاوز قبل نهاية القرن الثامن للميلاد نطاق الروابط العائلية المحضة.

إن صدارة العالم الاسلامي في التجارة عند أوائل القرون الوسطى، تحققت بسبب (أو أيدها دون ريب) تفوق ومرونة الأساليب التجارية المتاحة فيه، وإن بعض المؤسسات والأساليب والمفاهيم التي بلغت غاية تطورها في مراجع الفقه الاسلامي في نهاية القرن الثامن للميلاد [٧٩٩م / ١٨٣هـ] لم تبدأ بالظهور في أوروبا إلا بعد عدة قرون (ص ٢٦١).



(٧) تقويم لمضمون كتاب يودوفيتش:

تقويمنا للكتاب أساسا على ما يتعلق منه بعقد القراض أو المضاربة **ينصب** (الفصل السادس) والنتائج العامة التي تضمنها الفصل السابع والأخير (ر: ف ٢٧/٦ وما يليها).

(١/٧) مزايا كتاب يودوفيتش:

أهم مزايا الكتاب فيما أرى، وبعضها ظاهر لمن قرأ الخلاصة السالفة، هي الدقة والتعمق، والبعد عن الخطأ في نقل الأحكام الشرعية، وسلاسة لغته (الانجليزية) ووضوح العبارة، ثم النجاح في إظهار الحكمة الاقتصادية لكثير من الأحكام الفقهية.

وأحسب أن المزية الأخيرة - أي إظهار الحكمة الاقتصادية للأحكام - هي أبرز مزايا الكتاب. ويزيد من قيمتها أننا نفتقدها في كثير من الكتابات الفقهية المعاصرة. ومن أجمل الأمثلة عليها في الكتاب ما أبرزه من تنوع وكثرة أدوات الائتمان التجاري في الاسلام (ف ٧/٦ و ٢٦/٦ و ٣٢/٦)، ومن أهمية عقد القراض الصناعي (ف ١٧/٦)، ومن خصائص القراض وسلطات العامل (المضارب فيه)، والأهمية الاقتصادية لذلك في التجارة البعيدة (ف ١٢/٦ و ٢١/٦ و ٢٥/٦)، ومن أن السماح لحصص الأرباح أن تختلف عن حصص المساهمة في رأس المال يتيح لعوامل المهارة والخبرة لدى الشركاء أن تأخذ حظها من الاعتبار الاقتصادي.

وقد تضمن كتاب يودوفيتش اقتباسات عديدة ومطولة من كتب الفقه، ترجمها المؤلف إلى الانجليزية بدقة ووضوح، والخطأ فيها نادر^(٢٧).

(٢/٧) مآخذ على الكتاب:

لئن وُفق يودوفيتش في نقل الأحكام الفقهية بدقة، وإبراز حكمتها الاقتصادية، فقد كان أقل توفيقا في بعض تفسيراته لتلك الأحكام، وتصوره لأسسها ومبرراتها.

(١/٢/٧) خطأ تصوره لأثر السنة النبوية في فقه المعاملات.

نقلنا في نهاية (ف ٢/٦) عبارة يودوفيتش العنيفة - ومثلها نادر في كتابه - بأن الجمود والشككية في الفقه المتأخر «فرضهما الانتصار الكامل للسنة النبوية بوصفها المصدر الأول للفقه».

ويتكرر هذا الخطأ الكبير بصورة ضمنية في مواطن عدة من الكتاب يشيد فيها المؤلف بتجاوب الفقهاء مع احتياجات الحياة العملية، إشادة قد يفهم منها أنهم بذلك يخرجون عن الالتزام بالنصوص الشرعية.

وحتى نمحص بطريقة عملية مدى صحة قول يودوفيتش إن انتصار السنة كان سببا لجمود الفقه، سنقارن مجموعة من الأحكام التفصيلية عن الشركات بين المذهبين الحنفي والحنبلي. وسبب اختيارنا للمذهب الحنفي في هذه المقارنة، هو أن يودوفيتش أعرب في كتابه مرات عن إعجابه بسماحة هذا المذهب، وبتجاوب فقهاءه مع حاجات الحياة العملية عن طريق الاستحسان الذي يخرجون به عن مقتضى القياس (ر: ف ٥/٦ و ٤/٦ و ٢٧/٦). وسبب اختيارنا للمذهب الحنبلي من جهة أخرى، هو أن الامام أحمد بن حنبل - رحمه الله - (١٦٤ - ٢٤١) لا ينازع أحد في إمامته في الحديث فضلا عن الفقه، وأنه أوسع الأئمة جمعا للسنة (لأنها في عهده كانت قد تكاملت روايتها وتدوينها) فاستطاع أن يجد فيها ما لم يصل إليه غيره من الأئمة الثلاثة الذين سبقوه^(٢٨). وسنورد في (أولا) و(ثانيا) أدناه، أمثلة مقارنة بين الحنفية والحنابلة، ثم نستخلص في (ثالثا) نتيجة عامة للمقارنة.

أولا: هناك أحكام كثيرة اتفق فيها الحنابلة مع الحنفية، وخالفهما فيها المالكية أو الشافعية، ومنها ما يلي:

(أ) جواز شركة الأبدان حتى مع اختلاف الصنعة بين الشريكين، خلافا للمالكية الذين لم يجوزوها إلا بشرط اتفاق الصنعة، وخلافا للشافعي الذي يرى بطلانها على كل حال^(٢٩).

(ب) جواز شركة الوجوه، خلافا للمالكية والشافعية (ابن قدامة ١١/٥، وابن رشد ٢٥٢/٢، والخياط، ١/١١٧).

(ج) جواز مشاركة المسلم لليهودي والنصراني، على أن يكون المسلم هو العامل بالمال، خشية أن لا يلتزم غير المسلم بأحكام الشريعة في المعاملات. وهذا أيضا موقف المالكية. وكره الشافعي ذلك^(٣٠).

(د) جواز الاشتراك بين الصانع وبين مالك المواد الخام. كأن يدفع قماشاً إلى خياط ليفصله قمصانا يبيعهما، وله نصف ربحها. أجازة الإمام أحمد خلافا للشافعي ومالك (ابن قدامة ٩/٥). ونص السرخسي على جواز صيغة قريبة منه عند الحنفية^(٣١).

(هـ) يتفق الامامان أبو حنيفة وأحمد على أن الربح إنما يُستحق بأحد ثلاثة أمور: بالمال أو بالعمل أو بالضمان، خلافا للامامين مالك والشافعي وخلافا لزم من أصحاب أبي حنيفة، الذين لا يجيزون استحقاق الربح بالضمان^(٣٢).

(و) يجوز أن ينضم إلى القراض عقد شركة (أي أن يشتركا بالمال يعمل فيه أحدهما)، مع اشتراط تفاضل الشريكين في الربح، خلافا لمالك^(٣٣).

(ز) يجوز توقيت المضاربة بوقت تنقضي بمجرد انقضائه، خلافا للشافعي^(٣٤).

(ح) يجوز في شركة العنان اشتراط تفاوت الشريكين في الربح مع تساويهما في المال كما يجوز العكس، أما مالك والشافعي رحمهما الله فلا يجيزان ذلك بل يوجبان توزيع الربح على قدر المالكين^(٣٥).

ثانيا: هناك صور أجازها الحنابلة ومنعها الحنفية، منها:

(أ) أجازوا الشركة في الاصطياد والاحتطاب، فوافقوا في ذلك المالكية. خلافا لأبي حنيفة - رحمه الله - الذي لا يجيز الشركة في احراز المباحات، وخلافا للشافعي - رحمه الله - الذي لا يجيز شركة الأبدان مطلقا^(٣٦).

(ب) أجاز الامام أحمد ما يمكن تسميته قراضا صناعيا، وفيه يقدم رأس مال ثابت من رجل والعمل من رجل آخر. كمن يعطي دابته أو شبكته لآخر ليعمل عليها أو ليصيد، والربح بينهما. وقال الشافعي والحنفية: لا يصح ذلك^(٣٧).

(جـ) أجاز الحنابلة اشتراط أن يعمل رب المال مع العامل في المضاربة، ولم يجز الحنفية ولا المالكية ذلك^(٣٨).

(د) لا يشترط في المضاربة تنجيزها، بل تصح عند الحنابلة معلقة على شرط أو مضافة لزمن مستقبل، بينما الرأي الأرجح عند الحنفية هو عدم الجواز، وكذلك لا يصح التعليق عند الشافعية^(٣٩).

(هـ) أجاز الحنابلة تفاوت نسب الربح عن نسب المال بين الشركاء في شركة الوجوه (ابن قدامة ٢٣/٥)، بينما الحنفية يشترطون أن يقسم الربح على قدر الأموال (الميداني ١٢٨/٢).

(و) يتفق الفقهاء الذين قارنوا بين المذاهب أن المذهب الحنبلي هو أسمحها في الشروط العقدية عموما، حيث يصح كثيرا من الشروط التي تمنعها المذاهب الثلاثة الأخرى وبخاصة المذهب الحنفي. وأمثلة ذلك كثيرة جدا في جميع عقود المعاوضات المالية ومنها عقود المشاركة، فنكتفي بهذه الإشارة إليها^(٤٠).

ثالثا: إن استقراء الأمثلة العديدة السالفة وكثير سواها أوصلنا إلى النتيجة المدهشة التالية:

إن الأحكام الفقهية التفصيلية في الشركات أكثر ما تكون تقاربا بين الحنفية

والحنابلة، ولا تكاد تجد صورة تطبيقية في المشاركات قال الحنفية بجوازها الا وهي تجوز أيضا عند الحنابلة. لكن العكس غير صحيح، فهناك صور عديدة انفرد الحنابلة باباحتها.

فلو أردنا ترتيب المذاهب الأربعة من حيث تقاربها في أحكامها الفقهية المتعلقة بالشركات والقراض، ومن حيث توسعها في تصحيح الصيغ العقدية في ذلك، لانتبهنا إلى الترتيب الآتي^(٤١):

(التوسع أو الترخيص) — الحنبلي .. الحنفي .. المالكي .. الشافعي — (التشدد أو التضييق)

أما لوربتنا المذاهب الأربعة من حيث اقترابها من مدرسة «أهل الحديث» و«أهل الرأي» حسبما يراه الفقهاء المعاصرون^(٤٢) فإننا نصل إلى الترتيب الآتي:

(أهل الرأي) — الحنفي .. المالكي .. الشافعي .. الحنبلي — (أهل الحديث) .

إن مقارنة الترتيبين السابقين للمذاهب تظهر بجلاء أن اقتراب مذهب معين من مدرسة أهل الحديث أو أهل الرأي لا صلة له مطلقاً بدرجة التوسع أو التضييق في اجتهاد ذلك المذهب حول موضوع معين كالشركات. وَزَعُمُ يودوفيتش بأن انتصار السنة كان مدعاة للجمود في الفقه هو خطأ فادح، وبخاصة في موضوع الشركات^(٤٣). وربما كان من أسباب وقوعه في هذا الخطأ أنه استبعد المذهب الحنبلي صراحة من دراسته. بينما يقرر الفقهاء الراسخون كابن تيمية مثلاً، أن عمق اطلاع الامام أحمد، وتمكنه في الآثار الثابتة من الحديث والسنة، هو السبب في سماحة مذهبه التعامل^(٤٤).

وما أصاب الفقه عموماً من الركود والجمود من منتصف القرن السابع الهجري، كان في نظر المحققين من العلماء لأسباب منها: انكباب مريدي الفقه على دراسة كتاب فقيه مذهبي...، بعد أن كانوا قبلاً يدرسون «القرآن والسنة وأصول الشرع ومقاصده»^(٤٥). فالابتعاد عن السنة إذن، وليس الاقتراب منها، كان من أسباب جمود الفقه.

٢/٢/٧ مدى أثر الاسلام في أحكام القراض

نقلنا قول يودوفيتش بأن القراض عرف في الجزيرة العربية قبل الاسلام (ف ١٢/٦) وبأن التحويل الاسلامي للأعراف السابقة للاسلام والمتصلة بالقراض والشركات، كان تحويلاً محدوداً (ف ٣٠/٦).

سنحصر مناقشتنا الآن بقول يودوفيتش بأن التحويل الاسلامي في نطاق الشركات والقراض كان محدوداً. والحقيقة هي في رأينا خلاف ذلك. فالمعايير الشرعية

قوية ومؤثرة في مجال المشاركات عموما والقراض خصوصا، وقوة تأثيرها ليست نابعة من كثرتها ولا من طول عباراتها، بل إن تأثيرها البعيد نابع من عمقها واهتمامها بالأمور الجوهرية. ولنذكر أمثلة من المبادئ الشرعية الأساسية الحاكمة التي لا خلاف فيها:

(أ) **التراضي الصريح شرط جوهري في كافة العقود ومنها القراض والمشاركة.** ويلاحظ مثلا في المشاركات الزراعية بين عامل وصاحب أرض، أن الالتزام بمبدأ التراضي يحول دون انقلاب هذه المشاركات إلى نظام للاقطاع الزراعي بمعناه الأوروبي، حيث يسلب العاملون على الأرض حق تركها والانتقال لأرض أخرى أو لعمل آخر، ويحولون إلى أقنان رغما عنهم.

(ب) **لا بد أن يكون للعمل نصيب من الربح في المشاركات.** فلو تساوى مال الشريكين وانفرد أحدهما بالعمل، لم يجز عندئذ، باتفاق المذهب، أن تقل حصة الثاني عن حصة الأول من الربح^(٤٦).

(جـ) **لا يجوز اشتراط مبلغ مقطوع من الربح للعامل أو لرب المال في القراض.** وهذا بالاجماع مبدأ عام في جميع المشاركات (ابن قدامة ٢٨/٥ و ٤٨). والأصل في المشاركات «... أن لا يحصل لأحدهما نوع من النفع ينفرد به عن الآخر»، (القاضي عبد الوهاب ٥٦/٢).

(د) **الخسارة المالية تلحق برأس المال وحده.** ولا يجوز تحميل شيء منها على العامل، في أي نوع من المشاركات أو القراض، ويخسر العامل عندئذ عمله فقط. ولا يعرف في هذا خلاف بين أهل العلم، (ابن قدامة ٢٧/٥ - ٢٨).

(هـ) **لا يجوز اشتراط أن يضمن العامل رأس المال.** ولا يعرف في هذا خلاف^(٤٧). لأن اشتراط الضمان يقلب رأس المال إلى قرض، ويصبح الاشتراك في الربح منفعة مشروطة على القرض. فتكون بذلك ربا محرما.

(و) **أضف إلى ما سبق، ما صرح به يودوفيتش نفسه (ف ٣٠ أنفا) من منع الشريعة الغرر والجهالة والاثراء دون حق والعقود الربوية.** ولهذه المبادئ تطبيقات كثيرة جدا وبعيدة الأثر في المعاضات والمشاركات.

ولنضرب مثلا على أثر عدم الالتزام بالتوجيهات الشرعية في هذا المجال، ما يلاحظ من الاختلاف بين عقد القراض الاسلامي، وصورة قريبة منه انتشرت في الموانئ الإيطالية ثم في أوروبا عموما باسم «كومندا» «commenda»^(٤٨).

إن عقد الكومندا يظهر بادي الرأي شبيها بالقراض^(٤٩)، ففيهما رب مال commendator من جهة، وعامل tractator يقوم وحده بالادارة ولا يقدم مالا. لكن

الاختلاف الجوهرى بينهما هو ان عقد الكومندا يعنى : قرضا يقدم لتمويل تجارة بحرية، ويختلف عن القرض العادى فى أن رب المال يتحمل مخاطرتلف البضاعة فى البحر (ميديسى، ص ١٢٧ - ١٢٨). وكانت عقود الكومندا أحيانا تشترط ضمان العامل لفائدة إضافة إلى رأس المال، مع تقديمه ضمانات ورهنا على أداء مسؤولياته. كما كان يدفع عادة ٢٠٪ جزاء التأخر فى سداد رأس المال (ميديسى، ص ١٢٦ - ١٢٩). ومسؤولية رب المال محدودة بماله، «أما العامل فكانت مسؤوليته غير محدودة» (بيروت، ص ٩٢ - ٩٣).

فعقد الكومندا كما يظهر هو مزيج من دين ربوى وشركة. وما ذكرناه من شروطه لا نعلم فى تحريمه خلافا بين المذاهب الفقهية^(٥٠).

ومن النتائج الاقتصادية البعيدة المدى للتمويل بعقد الكومندا أنه - شأن كل تمويل مبنى على القرض - يجعل الموارد الاقتصادية تنساب إلى من لديهم ثروة سابقة تكفى لضمان سداد رأس المال (والفوائد). أما التمويل بالقراض الإسلامى - شأن كل تمويل مبنى على المشاركة - فإنه ينساب إلى العمال الأمناء ذوى المشروعات المأمول نجاحها بصرف النظر عن ثروتهم السابقة، لأن رأس المال غير مضمون عليهم، فلا مصلحة ترجى فيه من صرف التمويل إلى الأغنياء دون غيرهم. لهذا فإن تحريم تضمين العمال رأس المال فى القراض - وعموما تحريم القروض الانتاجية الربوية - يساعد على الحيلولة دون أن يصبح التمويل دولة بين الأغنياء، مع ما يتبع ذلك من أثر سىء على توزيع الدخل والثروة فى المجتمع^(٥١).

وهكذا نرى أنه على الرغم من اختلاف الفقهاء فى تفاصيل الأحكام، فإن التوجيهات الإسلامية التى اتفقوا عليها طبعت مؤسسات القراض والمشاركات بطابع إسلامى عميق الأثر، بصرف النظر عن البيئات التاريخية والاعراف المحلية التى ترعرعت فيها تلك المؤسسات قبل الإسلام أو بعده. واستنتاج يودوفيتش بأن أثر الإسلام على القراض والشركات كان ضئيلا هو استنتاج مخالف للواقع.

٣/٢/٧ تفسير يودوفيتش للحيل والمخارج.

نوه يودوفيتش مرات بذكر فقهاء الحنفية للحيل (المخارج) الفقهية، وكان فى تنويهه المتكرر بالحيل يبدى إعجابه بها ويعدها دليلا على واقعية الفقهاء واستعدادهم للخروج على مقتضيات الأحكام الظاهرة إذا اصطدمت باحتياجات الحياة العملية.

وأرى أن يودوفيتش قد ضخم مسألة الحيل وأعطى فيها انطبعا - قد لا يكون مقصودا ولكنه على أى حال بجانب للحقيقة - بعدم تورع الفقهاء عن تسهيل التملص من الأحكام الشرعية، أو على الأقل مخالفة روح النصوص.

ويتضح تضخيم يودوفيتش لمكانة الحيل في القراض والشركات إذا أخذنا أهم حيلة ذكرها مرات، ولا يكاد يذكر سواها وهي: الحيلة التي اقترحها الفقهاء لجعل العروض رأس مال في القراض (ر: ف ١٦/٦ آنفا).

إن اتفاق الفقهاء ابتداء على أن رأس المال يجب أن يكون دراهم أودنانير (أي نقوداً) له حكمة شرعية واقتصادية صرحوا بها وهي: التمكن من تحديد الربح أو الخسارة دون التباس ولا نزاع عند تصفية القراض، حيث تباع كافة العروض بنقد، فما زاد على رأس المال فهو ربح، وإن قل عنه فهو خسارة.

والحيلة التي اقترحها الفقهاء لمن يريد أن يعطي رأس المال عروضاً (ف ١٦/٦) هي أن يوكل رب المال العامل ببيع العروض واتخاذ قيمتها رأس مال للقراض. وواضح أن هذه حيلة بيضاء بريئة، هي من نوع المخارج الحكيمة التي تلبي حاجة المتعاقدين، وتحقق في الوقت نفسه المقصد الشرعي في تسهيل احتساب الربح دون جهالة ولا نزاع عند تصفية القراض.

لهذا نقل جواز هذه الصيغة حتى عن المذاهب التي تصرح بمنع الحيل كالمالكية والحنابلة^(٥٢)، وإن كانوا لا يعدونها حيلة، بل ينصون عليها ويحكمون بجوازها.

ولوتأملنا الحيلة التي نقلها يودوفيتش عن الخصاص الفقيه الحنفي (ف ١٦/٦) عن كيفية جعل العروض نفسها - وليس قيمتها - رأس مال، لوجدنا أيضاً أنها حيلة بيضاء بالمعنى الأنفي، حيث يدخل شخص ثالث يثق به رب المال فيبيعه العروض ثم يأمر العامل بشرائها منه، وبذلك تتحدد قيمة العروض بطريقة تمنع النزاع وتسهل احتساب الربح فيما بعد.

ويحسن أن نختتم الكلام عن الحيل بقول الشيخ الجليل الطاهر بن عاشور رحمه الله:

«التحليل ابراز عمل ممنوع في صورة جائزة تخلصاً من المؤاخذة.. والحيل منها أنواع محرمة تؤول إلى تفويت مقصد شرعي دون تعويضه بمقصد آخر مشروع، أو تؤدي إلى اضرار حق لآخر، أو إلى مفسدة أخرى... ومن أمثلة الحيل المشروعة ما يعطل أمراً مشروعاً ويسلك - في ذلك - طريقاً مشروعاً هو أهون عليه وأخف كمن لبس خفا لاسقاط غسل الرجلين، وكمن أنشأ سفراً في رمضان لشدة الصيام عليه في الحر، ليقضيه في وقت آخر هو أهون عليه...» (ص ١١٥ - ١١٩).

٤/٢/٧ تفسيره لهدف الربح في نظر الفقهاء :

نوه يودوفيتش بأن الفقهاء - انطباعاً منهم بأخلاق عصرهم - اعتبروا ابتغاء

الربح هو الهدف الأساسي للشركات (ف ٦ / ٣٠).

فإن كان يودوفيتش يعني بكلامه أن الفقهاء يعترفون بأهمية ابتغاء الربح، وبجوازه شرعا إذا روعيت في تحصيله أحكام الشريعة والأخلاق الإسلامية، فمن الخطأ أن يظن ذلك انطبعا منهم بأخلاق عصرهم، بل هو اتباع للأدلة الشرعية الكثيرة التي تثني على السعي لاكتساب الرزق الحلال، وتعد الربح حينئذ من الحلال الطيب، بل تعد التجارة بنية «الاستعفاف عن السؤال.. والقيام بكفاية العيال..» حسنة يثاب فاعلها. (القاسمي ص ١٨٥).

أما إن كان يعني بكلامه أن الفقهاء لا يرون بأسا في ابتغاء الربح ولو بمخالفة الأخلاق الإسلامية، فقد أخطأ إذن خطأ منهجيا كبيرا بتفسيره تفصيلات الأحكام الفقهية خارج الإطار الديني والأخلاقي الذي يجول فيه الفقهاء.

فالفقهاء لا يُنتظر منهم أن يكرروا ذكر كليات الشريعة ومؤسساتها الاجتماعية ومقاصدها الكبرى ونظامها الأخلاقي عند كل موضوع يبحثونه. فهذه الكليات هي عندهم من قبيل «الشروط الملحوظة»، وهي لا تقلل إلزاما أو أهمية عن «الشروط الملفوظة» التي يصرحون بها عند تفصيلهم لأحكام موضوع معين. وقد اعتبر الامام أحمد مثلا الشروط العقدية الملحوظة كالشروط الملفوظة، من حيث الزامها (ر: المدخل الفقهي للزرقاء، ف ٢٢٦).

فالأمانة، والصدق، ورعاية المقاصد الشرعية الكبرى، ووجود ولي أمر يعاقب المذنبين ويسهر على التزام المتعاملين بحدود الشريعة وبأخلاق الاسلام، هذا كله وأمثاله اطار عام يفترض أن يتحرك ضمنه الأفراد والشركات. والفقهاء لا يجيزون ابتغاء الربح خارجه. ولنضرب أمثلة محددة على ذلك اخترنا أكثرها مما قرره فقهاء الحنفية، لان استنتاجات يودوفيتش مستمدة غالبا من الفقه الحنفي، كما صرح هو في غير موضع من كتابه.

فالأمانة واجبة في التعامل عموما. ومن صورها أداء الانسان ما عليه من التزامات والوفاء بما عليه من شروط. وتكون هذه التزامات عادة مؤيدة بقوة القضاء. لكن ثمة أحوالا يزول فيها المؤيد القضائي - كانهدام البيئة أو وجود مانع من سماع الدعوى - ولا يبقى إلا المؤيد الديني الأخلاقي. فهل يجيز أحد من الفقهاء تحقيق الربح عن طريق الاخلال بالتزام فقد مؤيده القضائي؟ لا نعلم خلافا في ايجابهم على الانسان تنفيذ مثل هذا الالتزام. وهذه هي المسألة المشهورة في التمييز بين حكم القضاء وحكم الديانة (المدخل الفقهي للزرقاء، ف ٣ - ٤).

والصدق واجب، وهو من أخلاق الاسلام. ولا يجوز ابتغاء الربح بالكذب والغش. ومن النتائج الفقهية العملية الكثيرة لذلك:

(أ) أن التغابن في المبيعات لا يسمح بفسخ البيع من حيث الأصل، حفظا لاستقرار المعاملات، واعتمادا على حرص الانسان بطبعه على التوقي منه. لكن إذا اقترن مع الغبن الكبير خلافة، أي خداع بالقول أو الفعل، جاز للطرف المغبون ابطال البيع^(٥٢).

(ب) أما في بيوع الأمانة (وقد مضى شرحها في ف ٦ / ٢٣) فإن كذب البائع في بيان رأسمال السلعة عليه - ولودون غبن للمشتري، بأن كانت قيمتها في السوق تساوي ما اشتراها به - يجيز للمشتري إما إبطال العقد، أو طلب رد الفرق عليه. كذلك يجوز للمشتري ابطال العقد في بيوع الأمانة لو كتم البائع عنه - مجرد كتمان دون كذب - انه اشترى السلعة بثمن مؤجل، لأن العادة ان يكون الثمن الآجل أعلى من العاجل، فالكتمان هنا فيه شبهة ايهام المشتري بأن تكلفة السلعة على البائع هي تكلفة عادية، بينما هي في الحقيقة مرتفعة لأنه اشتراها لأجل^(٥٤).

ورعاية المقاصد الشرعية الكبرى هي من الشروط الملحوظة ضمنا في تقرير الفقهاء لتفاصيل أحكام المعاوضات. فهم يلاحظون بدقة ان النشاطات الاقتصادية الاكتسابية كالبيع والمشاركة والزراعة والصناعة هي - بالنظر إلى المقاصد الشرعية الكبرى - فروض كفاية لا بد منها لتلبية حاجات الحياة الاجتماعية السليمة في نظر الشريعة. فإن لم يوجد من يستطيع القيام بها إلا فرد أو أفراد مخصوصون، صارت في حقهم فرض عين. ولولى الأمر أن يجبرهم على القيام بها، ويعطون حينئذ أجرة المثل، وليس لهم المطالبة بأكثر منها (الحسبة لابن تيمية ص ٥٥ و ٥٩). وبالمقابل فإن هذه النشاطات هي في الوقت نفسه سبل مشروعة للاكتساب الفردي للذين يقومون بها. فإذا نجمت طوارئ تجعل سعي الأفراد للاكتساب بهذه المعاوضات معطلا لمقصد شرعي، فإن الفقهاء يقيدون السعي الفردي للكسب حينئذ بما يكفل رعاية المقصد الشرعي الأساسي .

فمثلا: الأصل في البيع هو التراضي، ولا يلزم البائع - من حيث المبدأ - بربح معين لا يزيد عليه، بل له أن يطلب الثمن الذي يرضى به، قل أو كثر. ولكن الفقهاء نصوا على حالات لا يباح للبائع فيها أن يربح كل ما يريده دون قيود. ومن هذه الحالات:

(أ) يرى الحنفية أن الغبن المجرد في المبيعات لا يسمح بابطال العقد ما لم يكن غبنا فاحشا - أي يتجاوز التفاوت المعتاد في الأسعار - وصحبته خلافة. لكنهم استثنوا: «حقوق اليتيم، والوقف، وبيت المال: فالغبن الذي يقع بالتعاقد في مال

أحدى هذه الجهات الثلاث مردود شرعا على الغابن ولولم تصحبه خلافة . لان هذه الجهات الثلاث تحتاج إلى مزيد من الحماية عن طريق التشريع...» (المدخل للزرقاء، ف ١٩٠).

(ب) إذا «اضطر الناس إلى ما عنده من الطعام واللباس، فإنه يجب عليه ألا يبيعهم إلا بالقيمة المعروفة بغير اختياره، ولا يعطوه زيادة على ذلك...» أي ليس له أن يتجاوز الربح العادي في هذه الحال، (فتاوي ابن تيمية ٢٩ / ٣٠٠).

(ج) وفي حالة الاحتكار «يبيع القاضي على المحتكرين أموالهم المحتكرة». (المدخل للزرقاء ف ٥٩٣. وأنظر الكاساني ١٢٩ / ٥).

(د) وقد صرح الحنفية بجواز «التسعير في الأقوات في زمن الاضطراب...» كما ذهب «بعض المالكية وبعض الشافعية، وابن تيمية وابن القيم إلى جواز التسعير العادل في الأموال والأعمال إذا احتاج الناس إليها» (ر: العبادي ٣٠٣ / ٢ للحالات التفصيلية).

(هـ). المشتري المسترسل، أي الجاهل بسعر السوق المستسلم للبائع لا يماكسه، يحرم غبنه لقوله صلى الله عليه وسلم: «غبن المسترسل ربا»^(٥٥).

وجود ولي أمر يسهر على التزام المتعاملين في السوق بأحكام الشريعة وأخلاق الاسلام هو أيضا مفترض بداهة لدى الفقهاء. ويكفي هنا أن نشير إلى أحكام الحسبة في الاسلام والمؤلفات الفقهية العديدة التي فصلت للمحتسب ما ينبغي أن يلزم به أصحاب الصنائع والمتعاملين في الاسواق، رعاية لمصالح الجمهور ومقاصد الشريعة. (ر: مثلا، الحسبة لابن تيمية).

ونلاحظ أيضا في هذا المقام تصريح كثير من الفقهاء بأنه لا يجوز للانسان أن يجلس في السوق دون أن يتعلم الأحكام الشرعية الأساسية للمعاملات التي يتعاطاها حتى لا يقع في الحرام من حيث لا يدري (للتفصيل ر: أبو الأجفان، ص ٢ - ٥).

وهكذا نرى أن الفقهاء يعدون ابتغاء الربح هدفا مشروعاً ما دام في إطار تحقق فيه الأحكام الشرعية الخاصة بالمعاملات والأخلاق الاسلامية العامة كالأمانة والصدق، وتراعى فيه المقاصد الشرعية الأساسية، ويوجد فيه ولي أمر يتدخل إذا رأى أن سعي الأفراد إلى الربح يهدد مقاصد الشريعة. ونضيف إلى ما سبق أن الفقهاء بنوا العديد من الأحكام الشرعية على الورع أي البعد عن مظنة الوقوع في الحرام، كما في كراهتهم أن يكون عامل القراض غير مسلم، خشية أن يتعاطى الربا أو يخل بأحكام الشريعة دون علم. بل إن الامام مالكا كره دفع المال إلى مسلم قراضا إن كان «يستحل شيئا من الحرام في البيع والشراء». وقد نقل يودوفيتش نفسه ذلك^(٥٦).

أما ما ذكره يودوفيتش من أن الفقهاء يعدون « ابتغاء الربح » معياراً رئيسياً لتصحيح تصرفات العامل في القراض (ف ٦ / ٢٥) فصحيح ضمن ما قدمناه من قيود أخلاقية. وسبب تأكيد الفقهاء عليه هو أن فيه حماية لحق الشريك صاحب المال. لأن العامل لو أجزأ له التبرع أو البيع بأقل من ثمن المثل لكان في ذلك افتئات على حق شريكه وذريعة إلى تضييع أموال الغير. والمبدأ الشرعي العام في مثل هذا الأمر: أن من كانت له ولاية على مال غيره، لا يجوز له أن يتصرف إلا فيما هو في مصلحة ذلك الغير المالية. فلا يحق مثلاً لولي اليتيم أن يتبرع من مال اليتيم، ولا أن يبيعه بأقل من سعر السوق، ومثل ذلك متولي الوقف. بل إن القاضي لا يحق له الاذن بذلك.

* * *

٨) تقويم لمنهج يودوفيتش:

(١/٨) جوانب ايجابية في منهجه.

في هذا الكتاب مزايا منهجية عديدة يجدر التنويه بها، ومن أهمها:

(أ) حسن التنسيق ووضوح العرض.

(ب) التوثيق المستفيض لكل ما يورد من آراء الفقهاء. فهو يعزوها إلى مراجعها الأصلية ويميزها من آرائه بكل وضوح.

(ج) الحياد والانصاف والرصانة: يظهر من أسلوب الكتاب ومضمونه أن الكاتب يسعى جهده لفهم آراء الفقهاء والربط بينها، ثم استنتاج نتائج موثقة يقتنع بها. وقد نختلف معه فيما يستنتج، لكننا نلاحظ أنه لا يأتي إلى الموضوع بفكرة مسبقة يتسقط لها الأدلة. كما أنه لا يتردد في إبداء إعجابه بما يراه جيداً أو انتقاد ما يراه غير مقبول وهو عموماً منصف، رصين في استنتاجاته، وبعيد عن إطلاق التعميمات العاطفية غير المقيدة.

(د) الاستقلال الفكري: ينقل المؤلف أحياناً آراء من سبقه من المستشرقين، لكنه ينقدها عند اللزوم بدقة واستقصاء (ر: ف ١/٦، و ٢٣/٦). وقد نقل في الفصل الأول آراء غير منصفة أو خاطئة عن التشريع الإسلامي قال بها بعض من سبقه من المستشرقين، واكتفى هناك بالقول بأنها تحتاج إلى تمحيص. على أنه في الفصل الأخير من الكتاب (ر: أنفا ف ٢٧/٦ وما يليها) قدم نتائج تنقض بصورة صارخة تلك الآراء. وهذا يؤكد استقلاله الفكري وعدم تحرجه من مخالفة من سبقه من المستشرقين.

٢/٨ مآخذ على منهج يودوفيتش.

١/٢/٨ تجاهله القرآن والسنة بوصفهما مصدر الفقه.

يقع يودوفيتش في خطأ منهجي أساسي هو تجاهل المصدر الإلهي للشرعية الإسلامية. وهذا يجعله يستبعد عفويا في تفسير وتعليل الأحكام أثر إلهية المصدر، مما يضطره إلى تضخيم أثر البيئة التاريخية التي ظهر فيها الإسلام وعاش فيها الفقهاء.

والمسلمون يعلمون أن الفقه الإسلامي (بمعنى الأحكام الشرعية العملية) بعضه أحكام ومقاصد صرح بها القرآن العظيم والسنة النبوية المطهرة قولية وفعلية، لكن أكثر الفقه استنبطه الفقهاء واستنتجوه من القرآن والسنة. فعملية استنتاج الأحكام من

القرآن والسنة عملية انسانية معرضة للتأثر بظروف الزمان والمكان والأشخاص، على الرغم من إلهية مصدر التشريع. لذلك لم يختلف فقهاء الاسلام في ان استنتاج الفقيه معرض للخطأ، بمعنى أنه قد يتسرب إليه تأثير الزمان والمكان، ومحدودية الفهم، والنوازع الشخصية، فلا يعبر فهمه عن حقيقة التوجيه الالهي في موضوع معين.

وقد عني علماء الشريعة منذ مطلع الاسلام باكتشاف وتحديد الأساليب الموضوعية التي تساعد على الوصول إلى حقيقة الهداية الالهية في الأحكام العملية، وتقلل من تأثير العوامل الشخصية أو التاريخية العارضة. ومن هنا نشأ علم أصول الفقه ومصطلح الحديث وسواهما من علوم الشريعة إلى جانب علم الفقه.

كما ان العقيدة الاسلامية، والتوجيهات التربوية في القرآن والحديث، تحث العالم باستمرار على الاخلاص لله، والتجرد من النوازع الشخصية، وتهدد بأشد العقوبة من يُدخل عن قصد هذه النوازع في استنتاجات ينسبها للشريعة.

لهذا نرى أن المنهج الصحيح في النظر إلى الفقه، هو الاقرار بأن العوارض الشخصية والتاريخية قد يكون لها مدخل إلى استنتاجات الفقيه، لكن هذه العوارض كثيرا ما تكون متهاترة، يلغي بعضها أثر بعض، بينما العامل المطرد التأثير على فقهاء المذاهب بمجموعهم هو أثر الهداية الالهية المتمثلة في القرآن والسنة. ومن هناك نرى أن تجاهل المصدر الالهي للفقه هو تجاهل للعامل الأكبر المطرد الأثر.

يقدم يودوفيتش الفقه على انه ظاهرة انسانية محضة. وهو وإن لم يستعمل هذه العبارة لكنها مستنتجة من طريقة عرضه وتفسيره للأحكام. إذ قلما ينقل أدلة الفقهاء من القرآن الكريم أو الحديث الشريف في أية قضية يبحثها، وقلما يعلل اختلافاً من اختلافات الفقهاء بأنه نتيجة اختلاف فهمهم أو تفسيرهم للأدلة الشرعية. بل غالباً ما يعلله باختلاف بيئاتهم الاقتصادية، أو مدى اتصالهم بواقع التجارة العملية.. الخ، وهو يرى فقه المشاركات والقراض في المذهب الحنفي جزءاً من «قانون التجار العُرفي» (ر: ف ٢٧/٦ عن معنى هذه العبارة).

وبعبارة أخرى: نادراً ما يشعر القارئ للكتاب بأن الفقهاء في مناقشاتهم واستنتاجاتهم، وما يرون منعه أو إباحته من التصرفات، انهم في كل ذلك يعتبرون أنفسهم ملتزمين بالتعبير عن الهداية الالهية في الموضوع، كما تدل عليها نصوص القرآن والسنة النبوية القولية والفعلية^(٥٧).

لنر الآن بعض النتائج العملية لهذا الخطأ المنهجي في تفسير يودوفيتش لدواعي اعتماد الفقهاء - الحنفية خصوصاً - على الاستحسان والعرف في استنتاج الأحكام. وسنناقش موضوع العرف في (ف ٢/٢/٨ التالية).

نوه يودوفيتش في مواطن عديدة من كتابه بكثرة اعتماد الحنفية على الاستحسان للخروج على حكم القياس الظاهر ومراعاة حاجات الناس العملية.

والانطباع العام الذي يعطيه يودوفيتش للقارئ في مواطن كثيرة من الكتاب - لم ننقلها في خلاصتنا - هو أن تأثير الأحكام الشرعية الأصلية في هذا الموضوع كان ينحسر باستمرار أمام ضغط الأعراف المحلية والحاجات العملية للتجارة. وأن ذلك الانحسار كان يعترف به «رسمياً» من خلال مبدأ الاستحسان.

لا بد لايضاح هذا الموضوع من الإشارة إلى معنى الاستحسان وأساسه الشرعي عند الحنفية والمالكية خاصة.

إن الاستحسان الذي يشير إليه يودوفيتش يسميه الحنفية استحسان الضرورة^(٥٨) وهو «ما خولف فيه حكم القياس نظراً إلى ضرورة موجبة أو مصلحة مقتضية، سدا للحاجة أو دفعاً للحرَج». فالاستحسان هنا «طريق إلى الأحكام المصلحية التي تتفق مع المنطق الفقهي ومقاصد الشريعة» عندما يلوح في اطراد القياس بعض المشكلات في حالة معينة. وهذا النوع من الاستحسان «يرجع في الحقيقة إلى نظرية المصالح المرسلّة...»^(٥٩).

وقد توسع المالكية في «الاستحسان»، أكثر من الحنفية، علاجا لما أسموه «غُلُوّ القياس» أي تأديته إلى مشكلة وخرج، فيقفون حكم القياس في تلك الحالة ويقررون لها حكما استثنائيا مناسباً.

و«الاستحسان عند المالكية أن يترك القياس الظاهر لأحد أمور ثلاثة: إذا عارضه عرف غالب.. أو مصلحة راجحة.. أو أدّى إلى حرج ومشقة.. وهذا نظير استحسان الضرورة في الاجتهاد الحنفي»^(٦٠).

وقد نحا الاجتهاد الحنبلي منحى الاجتهاد المالكي في اعتبار المصالح المرسلّة - ومنها الاستحسان - أصلاً يعتمد عليه في تقرير الأحكام^(٦١).

ولما كان الاستحسان إنما يستهدي بمقاصد الشريعة ويستهدف رعاية المصالح ذات الاعتبار الشرعي، فليس غريباً أن نرى الحنفية والمالكية، إذا تعارض الاستحسان مع القياس - الذي يعتمد على التجريد المنطقي - قدموا الاستحسان. بل إن المالكية يقررون «أن المصلحة تخصص النصوص غير القطعية - ومنها النصوص العامة جميعاً في نظر المالكية - عند التعارض». وهذا على التحقيق هو موقف الحنفية أيضاً^(٦٢).

نستنتج مما سبق أن مبدأ الاستحسان والمصالح المرسلّة بالمعنى المتقدم هو في نظر ثلاثة مذاهب مبدأ يعبر عن موقف الشريعة. وليس من الصواب والحالة هذه تصوير

الاستحسان وكأنه خصوصية في المذهب الحنفي، أو وصف تقديم الفقهاء للمصالح والحاجات على مقتضيات حكم قياسي، على أنه تراجع للشرعية أمام هجمة الواقع. نقول ليس وصف الأمر على هذا النحو صواباً. لأن الفقهاء يرون أن إجراء القياس الظاهر (وهو مبني غالباً على علة وحيدة) قد يؤدي أحياناً إلى الاصطدام بمقاصد شرعية أخرى هي أولى بالاعتبار. ومن تلك المقاصد المعتبرة: مراعاة حاجات الناس العملية وعدم إيقاعهم في الحرج. فالمستند العام للاستحسان والاستصلاح - أي بناء الأحكام على المصالح المرسل - هو النصوص الشرعية الكثيرة التي «تضافرت على وجوب رعاية المصلحة ودفع الحرج»^(٦٢). وهذا من سمات الشريعة الإسلامية (كما وردت في القرآن والسنة النبوية القولية والعملية، (ابن عاشور، ص ٦١ - ٦٢) وليس من ابتكار مدرسة فقهية.

٢/٢/٨ تفسير موقع العرف في الفقه

التبس على يودوفيتش تفسير موقع العرف في الفقه الإسلامي. فقد نقلنا رأيه بأن الأعراف التجارية دخلت إلى الفقه الحنفي عن طريق الاستحسان، وتعجبه بعد ذلك من أن «النظرية الفقهية ترفض اعتبار العرف مصدراً صحيحاً للفقه» (ف ٢٩/٦ - ٣٠ أنفا).

ولايضاح موقع العرف من الأحكام الشرعية، وسبب اعتبار الفقهاء له في حالات دون أخرى، سنجتزئ من نظرية العرف في الفقه - وهي نظرية واسعة ودقيقة - بملاحظات رئيسية أربع^(٦٤):

أولاً:

لا خلاف بين الفقهاء في أن العرف في ذاته لا يكون أبداً مصدراً للتكاليف والمحظورات الشرعية في الإسلام، إلا أن يدل القرآن والسنة على ذلك، فيكونان هما في الحقيقة مصدر التكليف أو الحظر. كما أن إقرار القرآن والسنة لعرف سائد في زمن البعثة بين المسلمين يعتبر قرينة شرعية على إباحته. وعقد القراض نفسه هو من الأمثلة على ذلك، إذ هو «مما كان في الجاهلية فأقره الإسلام» (ابن رشد ٢/٢٣٣، والميداني ١٣١/٢).

على أنه بعد أن يتقرر في القرآن والسنة وجوب أمر - كنفقة الزوجة على زوجها مثلاً - أو إباحته - كجواز أكل الولي الفقير من مال اليتيم - أو النهي عنه - كمنع سؤال الناس، إلا لمن أصابته فاقة - فإن التفاصيل التطبيقية لذلك كثيراً ما تتركها الشريعة للعرف: كما في قول النبي عليه الصلاة والسلام لزوجة احتاجت إلى النفقة على العيال من مال زوجها الصحيح دون إذنه: «لا حرج عليك أن تنفقي عليهم بالمعروف»^(٦٥)، وكقول القرآن

العظيم في شأن ولي اليتيم (ومن كان غنيا فليستعفف، ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف) [النساء ٦] وكما في تحديد النبي صلى الله عليه وسلم للفاقة التي تبيح السؤال : « ... حتى يقول ثلاثة من ذوي الحجا من قومه : قد أصابت فلاناً فاقة ... »^(٦٦) .

ثانياً:

إن السلطان الأكبر للعرف في نظر الشريعة هو في تحديد تفاصيل وحدود الالتزامات المتبادلة بين المتعاقدين في مختلف أنواع العقود والتصرفات، ما دامت تلك الالتزامات من حيث الأصل غير ممنوعة شرعاً^(٦٧). وكثير من اختلاف الفقهاء في تفاصيل الأحكام مرجعه إلى ذلك. ومثاله اختلافهم في جواز بيع العامل (في القراض) بالدين. فقد جوزه أبو حنيفة خلافاً لمالك والشافعي. ويبين ابن رشد أن هذا الاختلاف ظاهري لأن «الجميع متفقون على أن العامل إنما يجب له أن يتصرف في عقد القراض بما يتصرف فيه الناس غالباً في أكثر الأحوال. فمن رأى أن التصرف بالدين خارج عما يتصرف فيه الناس في الأغلب لم يجزه...» (ابن رشد ٢/ ٢٣٩). ونظير هذا اختلافهم في أمور أخرى تتصل بصلاحيات عامل القراض (ر: ف ٦/ ٢١).

ثالثاً:

قد يكون العرف مزيلاً لعلّة نص شرعي عام، فيؤدي إلى تبدل الحكم الشرعي. ومن أهم تطبيقات ذلك عند الحنفية أنهم يمنعون من بيع وشرط استناداً للحديث الشريف الوارد في ذلك، لكنهم يبيحون الشرط الذي «تعارفه الناس». ومستندهم في هذه الإباحة هو اعتبارهم أن علة ذلك الحكم هي «منع سبب المنازعة» بين المتعاقدين، فإذا تعارف الناس شرطاً معيناً، زالت المنازعة بشأنه، فتزول علة المنع^(٦٨).

رابعاً:

إن من الأعراف ما ينشأ لتلبية حاجة أو مصلحة مشروعة. ومثل هذا العرف إذا كان لا يصادم نصاً شرعياً خاصاً في موضوعه، ولا يعارض عموم نص عام أو إجماع، هو عند الحنفية والمالكية «أقوى من القياس فيترجح عليه عند التعارض». وهذا الترجيح هو عندهما «من قبيل الاستحسان»^(٦٩). ولعلمهم يرون أن في عدم اعتبار مثل هذا العرف إخراجاً للناس بغير موجب قوي، والخرج مرفوع بنص القرآن العظيم.

وسواء أقبلنا رأي الحنفية والمالكية هذا أم اعترضنا عليه، فلا يسعنا إلا الإقرار بأنهم يعللون رأيهم بمقاصد الشريعة ونصوصها، وبأصولهم في الاستدلال من تلك النصوص. فمن أكبر الغلط تصور هذا الرأي بأنه مجارة منهم لأعراف لا يملكون لها دفعا.

وواضح أن مراعاة العرف (أو الحاجة) باعتبارها مبيحة لأمر، إنما تنقله من حيز المحظور بالقياس، إلى حيز المباح أو المعفو عنه، لكنها لا تنقله إلى حيز المطلوب شرعا.

ونحن نرى أن يودوفيتش قد التبس عليه التصور العام لموقع العرف من الشريعة الإسلامية، وأحد أسباب هذا الخطأ هو تجاهله لموقف القرآن والسنة من الموضوع، وأن الفقهاء في تعاملهم مع العرف إنما يعبرون عن فهمهم لموقف القرآن والسنة منه، حيث ظن أخذ الفقهاء به - وبخاصة في أحوال يفسرها ما ذكرناه في «الثالث» و«رابعاً» - دليلاً على التراجع أمام ضغط الأعراف المحلية، وهذا في رأيه يتناقض مع رفضهم لاعتبار العرف مصدراً للأحكام الأساسية التي جاءت بها الشريعة.

٣/٢/٨ استيعاده المذهب الحنبلي

بين يودوفيتش بصراحة في الفصل الأول من كتابه (ر: ف ٦/٢) أنه أعرض عن المذهب الحنبلي في بحثه - مع أنه رجع بدرجات متفاوتة إلى المذاهب الثلاثة الأخرى - لأنه لا توجد مراجع منتظمة لهذا المذهب لفترة الدراسة التي اختارها، وهي أواخر القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث. ولا نرى عذريودوفيتش مقبولا، لأن الإمام أحمد بن حنبل قد عاش في تلك الفترة (١٦٤ - ٢٤١هـ)، وحتى لو لم توجد كتب فقه حنبلي تفصيلية حينئذ، فإن آراء الإمام أحمد مبينة بوضوح في كتب المتأخرين من أصحابه، ككتابي (المقنع) و(المغني) للعلامة عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٥٤١ - ٦٤٠هـ) مثلاً. وإن يودوفيتش حتى في دراسته للفقه الحنفي لم يتمكن من الاقتصار على كتب الفترة التي اختارها ككتاب الأصل للإمام محمد بن الحسن الشيباني (١٣٥ - ١٨٧هـ)، بل اعتمد كثيراً على كتب متأخرة عنها كالمبسوط للسرخسي (ت ٤٨٣هـ) وبدائع الصنائع للكاساني (ت ٥٨٧هـ)، فكان يستطيع أن يفعل الشيء نفسه في المذهب الحنبلي.

إن تجاهل يودوفيتش للمذهب الحنبلي في بحثه أدى به إلى بعض استنتاجات وتعميمات خاطئة عن الفقه الإسلامي ما كان ليقع فيها لولا ذلك، وأهمها في نظرنا ما سلف بيانه حول أثر السنة في فقه المعاملات (ف ١/٢/٧)، وتفسيره لأخذ الفقهاء بالاستحسان والعرف (ف ١/٢/٨).

* * *

(٩) نتيجة تقويم كتاب يودوفيتش:

إن الجوانب الايجابية في مضمون كتاب يودوفيتش كثيرة أشرت إليها، وهي دون شك أرجح من الجوانب السلبية التي تركز أكثرها في تأويلاته لمواقف الفقهاء. ولا أتردد في أن أثني على الكتاب بأنه إضافة علمية قيمة في موضوعه، يستفيد منها المتخصص طالما لوحظت نواقصها والمآخذ التي ترد عليها. وإني لأرجو أن يتمكن يودوفيتش من تدارك هذه النواقص في طبعة مقبلة منقحة.

الهوامش

- (١) شاخت Joseph Schacht ، ولد عام ١٩٠٢م، تلقى دراسته في جامعتي «بريسلو» و«ليبيزغ» في ألمانيا. كتب أبحاثا كثيرة جدا، وحرر وترجم العديد من الكتب العربية وبخاصة في مجال الفقه، وشارك في تحرير دائرة المعارف الإسلامية. وكان استاذا في جامعات ليدن وإكسفورد، والقاهرة (١٩٢٤ - ١٩٣٩م)، وكولومبيا. انتخب عضوا لمجمع اللغة العربية بدمشق عام ١٩٥٥ (انظر: Who Was Who, 1961 70).
- (٢) يودوفيتش Abraham L. Udovitch أستاذ ورئيس قسم دراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون بأمريكا منذ عام ١٩٧٢م. ومحرر مجلة Studia Islamica عام ١٩٧٥م، وعضو هيئة تحرير مجلة International Journal of Middle East Studies منذ عام ١٩٧٥م. (انظر: Who is Who in America, 1980 - 81).
- (٣) عرفت أنواع من الخدمات المصرفية في عدد من الحضارات القديمة وفي الحضارة الإسلامية. وهذه الأنواع عموما تنطوي على خدمات مؤداة (أعمال الصيرفة والتحويل وقبول الصكوك وحفظ الأموال) فضلا عن الاقراض الربوي (في غير الحضارة الإسلامية). ولكن الأعمال المصرفية الحديثة.. بدأت في القرن السادس عشر الميلادي في أوروبا، وهي تنطوي على الخدمات المصرفية السابقة، لكنها تتميز بارتكازها أساسا على الوساطة في الاستثمار المالي لأموال الآخرين. للتفصيل أنظر (د. سامي حمود، ص ٣١ - ٧٢).
- أما الأعمال المصرفية الإسلامية الحديثة فعمرها لا يتجاوز العشرين عاما إذا اعتبرنا بدايتها هي تجربة د. أحمد النجار في ميت غمر في مصر العربية (١٩٦٣ - ١٩٦٧م). أما على نطاق واسع ومستمر فقد بدأت بالبنك الإسلامي للتنمية في عام ١٩٧٥م ثم بنك دبي الإسلامي (١٩٧٧م) ثم نمت بقوة وسرعة.
- (٤) أنظر مثلا (كارستن) و(نينهاوس) و(وهلرز - شارف).
- (٥) عبارة شاخت حرفيا هي: «لم يعرف في القرآن وجزء من السنة»، وهي غامضة. لذا وردت في الترجمة العربية (شنتناوي ورفاقه ص ٣٥٨): «... لا في القرآن ولا في الحديث...». لكننا رجحنا ما أثبتناه أعلاه.
- (٦) القول بفرضية الزكاة في السنة التاسعة سببه الاستناد إلى حديث ضعيف لا يحتج به، وكذلك الالتباس بين فرض الزكاة وكان قبل السنة الخامسة، وبين ارسال العمال لتحصيلها وكان في السنة التاسعة. (د. القرضاوي، ص ٧١، وابن حجر في فتح الباري ج ٣ ص ٢٦٦ شرح الحديث رقم ١٣٩٩).
- (٧) لتفصيل هذه الأحكام (ر: القرضاوي، ص ٦٢٢ - ٦٣٢) حيث بين أن ممن يشمله وصف الغارم: من أصابته جائحة أو كارثة ذهبت بماله فهو يستدين وينفق على عياله. فبهذا يكون سهم الغارمين نوعا من التأمين الاجتماعي الإسلامي.
- (٨) أفادني د. ابراهيم السامرائي بملاحظاته حول اللغات السامية، كما زودني د. جعفر عباينة (الاخصائي باللغة العبرية) بتفسير كلمة (زاكوت) وبالعديد من الايضاحات والاقتراحات التي أفادتني في صياغة هذه الفقرة (١/٢/٣)، فله جزيل الشكر.

- (٩) ر: معجم متن اللغة. لأحمد رضا.
- (١٠) لفظ الزكاة في هذه الآية يحتمل معنى إيتاء المال (ر: تفسير القرطبي) كما يحتمل معه أيضا معنى التطهير، (ر: تفسير الطبري لشرح دقيق وجميل، وتفسير الألوسي)، أما في الآية السابقة (٧٢/٢١) فلا يحتمل إلا معنى إيتاء المال كما هو ظاهر. وكلتا الآيتين مكية.
- (١١) بالفاظ متقاربة، واللفظ هنا للنسائي، والاضافات والشروح بين معقوفتين استقيناهما من شرح السيوطي وحاشية السندي على سنن النسائي (ج ٥ ص ٥٥ - ٥٦) ومن فتح الباري لابن حجر، كتاب الزكاة، (ج ٣ ص ٢٩٠ - ٢٩١، شرح الحديث (١٤٢١).
- (١٢) قال ذلك رضا بقضاء الله الذي لا يحمد على مكروهه سواء (ابن حجر).
- (١٣) من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني، ولا لذي مرة، (قوة) سوي. وقوله «... لاحظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب» (مختصر تفسير ابن كثير، شرح الآية ٦٠ من سورة التوبة). ويستثنى من ذلك الغني من الفئات الأخرى في آية الزكاة كالعاملين عليها أو المؤلفة قلوبهم، أو ابن السبيل إن كان غنيا في بلده.
- (١٤) أنظر في تأكيد ذلك: ويسكتنزر، الموسوعة اليهودية، كلمة Tithe (ص ١١٥٦ - ١١٦٢)؛ فاننج، الموسوعة الكاثوليكية، كلمة Tithes (ص ٧٤١ - ٧٤٢)؛ ماكولوك، موسوعة الدين والأخلاق، الكلمة نفسها (ص ٢٤٧ - ٣٥٠)؛ ويبر (ص ١٤١ و ٢٢٤)؛ هرشفلد، موسوعة الدين والأخلاق، كلمة Priesthood (Jewish) (ص ٣٢٣).
- ويؤكد باقر (ص ١٧١) أن رجال الدين الزرادشتي في إيران القديمة كانوا «يمثلون طبقة غنية جدا بسبب ممتلكاتهم الواسعة والغرامات الدينية التي يستحصلونها وبعض الضرائب».
- (١٥) هذه هي الصورة العامة، وإن أشارت بعض المراجع إلى أن الكنيسة النصرانية التزمت أحيانا بتخصيص ربع دخلها لأغراض الصدقة. (ر: ديمونت، موسوعة الدين والأخلاق، مادة «Charity, Almsgiving (Christian)» ص ٣٨٣).
- (١٦) أنظر سيبولا (ص ١٢)؛ بوستان (ص ٥٧٧ و ٦٧١).
- أقول: إن من يتاح له أن يرى ما في الفاتيكان حاليا يميل إلى الاعتقاد بأن رجال الكنيسة، هناك على الأقل، لا يمكن اتهامهم بالتقشف.
- (١٧) أنظر ويبر (ص ٢٢٤)؛ هرشفلد، موسوعة الدين والأخلاق، كلمة «Priesthood (Jewish)» وبخاصة الفقرتين ٢ و ٤ (ص ٣٢٣ - ٣٢٤).
- وانظر وقائع ومراجع أخرى عن زيادة عدد الرهبان وعن بذخ رجال الكنيسة في كتاب (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين) لأبي الحسن الندوي (ص ٢٣٩ و ٢٤٦).
- (١٨) أشكر د. محمد عبد القادر أبو فارس على إرشادي إلى هذا المرجع وعلى إيضاحاته في هذا الشأن. وانظر في بيان أصناف أهل الردة ومانعي الزكاة ما أورده العلامة الندوي في الأركان الأربعة (ص ١٣٦ - ١٣٨) نقلا عن نيل الأوطار للشوكاني (ج ٤ ص ١١٩ - ١٢٠).
- (١٩) نشير بالقصور إلى ما أورده دون أن يوفيه حقه، وبالنقص إلى ما لم يورده أصلا.
- (٢٠) أنظر الموسوعة البريطانية، طبعة ١٩٧٠م، كلمة Slavery (ج ٢٠، وخصوصا ص ٦٢٨ و ٦٣٠).
- (٢١) [ويقصدون بها اتفاق اثنين متساويين فيما يملكان على أن يكون كل منهما مفوضا (وكيلا) عن الآخر في كافة أنواع التصرف بمال الشركة، وكفيلا للآخر أيضا، والربح بينهما على التساوي].
- (٢٢) الخصاف: كتاب الحيل والمخارج (تحرير جوزيف شاخت. هانوفر، ١٩٢٣م) ص ٢٧.

(٢٣) [ذكر يودوفيتش في مطلع كتابه اهتمامه أساسا بفقهاء تلك الفترة الزمنية. ونبه القارئ إلى أننا سنلخص أفكاره في هذا الفصل بضمير المتكلم].

(٢٤) [بالإنجليزية Law Merchant ولا يحسن ترجمته بالقانون التجاري. وهو يعني أصلا مجموعة الأعراف والمبادئ المتعلقة بالتجارة ومعاملاتها، مما تبناه التجار بأنفسهم لتنظيم تعاملهم بعضهم مع بعض، وأنشأ له التجار محاكم تطبقه عليهم. وقد عم أوروبا تدريجيا وطبقه تجارها بصرف النظر عن اختلاف لغاتهم وبلادهم. ومنه نشأ في أوروبا القانون التجاري المعاصر (ر: الموسوعة البريطانية ط ١٩٨١). ويودوفيتش يحاول اضمحاء هذا المعنى على فقه الشركات والقراض في الاسلام].

(٢٥) [يشير يودوفيتش هنا إلى «جنيزة القاهرة» التي اكتشف فيها، ونقل منها إلى إنجلترا في آخر القرن التاسع عشر، كمية كبيرة من الوثائق الدينية والاجتماعية ليهود مصر، أقدمها يعود لسنة ٧٥٠ م. «والجنيزة» بالعبرية هي مستودع يلحق بالكنيس تحفظ فيه الكتب الدينية التي لم تعد صالحة للاستعمال ولا يجوز اتلافها لان فيها اسم الله تعالى: (ر: الموسوعة اليهودية، طبعة ١٩٧١، كلمة Genizah)].

(٢٦) [الابضاع هو اعطاء مال لمن يتجربه على أن الربح كله لصاحب المال. فالعامل في الابضاع وكيل متبرع بالعمل. وكثيرا ما كان التجار المرموقون يقدمون هذه الخدمة إلى الذين لا يستطيعون استثمار أموالهم بأنفسهم، كما كان التجار يتبرعون بهذه الخدمة بعضهم لبعض].

(٢٧) من هذه الأخطاء ما وقع في ص ٧٢ عند ترجمته نصا من كتاب المبسوط للسرخسي (ج ١١ ص ١٥٩)، حيث ترجم كلمة «حرج» أي مشقة بـ «offence» التي تعني المخالفة، بينما الصحيح ترجمتها بـ hardship. كما ترجم كلمة «متاع» (التي عني بها السرخسي هناك: أدوات الحرفة) بكلمة merchandise التي تعني سلعة، وكان الصحيح ترجمتها بـ tools. كما ترجم في ص ٢١٨ من الكتاب كلمة «غبن يسير» بـ slight deception التي تعني الخداع اليسير. وهذا غلط ظاهر، سبق أن وقع فيه جوزيف شاخ في كتابه: **An Interoduction to Islamic Law, pp. 117 & 298.** لأن الغبن المقصود فقها في هذا المقام هو مجرد اختلاف ثمن السلعة بين المتعاقدين عن قيمة مثلها في السوق. وهذا الاختلاف يمكن حصوله دون أي خداع. فكانت الترجمة الصحيحة للغبن هنا هي: over charging overpricing أنظر في (الحاشية ٥٢ أدناه) نتيجة هذا الخطأ في الترجمة.

(٢٨) الامام أبوجنيفة (٨٠ - ١٥٠ هـ)، والامام مالك (٩٥ - ١٧٩ هـ)، والامام الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ)، رحمهم الله جميعا.

(٢٩) ر: ابن قدامة ٥/٤، والقاضي عبد الوهاب ٢/٢٤، والسرخسي ١١/١٥٥، والفقرة ٦/٦ أنفا.

(٣٠) ر: يودفيتش ص ٢٢٩ ح وما يليها نقلا، عن المدونة لسحنون ١٢/١٠٧ وانظر أيضا السرخسي ٢٢/١٢٥، والمغني لابن قدامة ٥/٣ وهو الذي نقل كراهة الشافعي لها. لكن المطيعي في تكملة المجموع (١٣/٥٩ و ٨٠) صرح بأن علة الكراهة (عند الشافعية) تنتفي إذا كان البيع والشراء بيد المسلم أو بحضوره. فعل هذا يمكننا القول بأن جواز مشاركة الكتابي هي محل اتفاق بين المذاهب الأربعة، إذا كان المسلم هو العامل بالمال.

- (٣١) (ر: ف ٦ / ١٧ نقلا عن السرخسي ٥٤ / ٢٢)، حيث سمي يودفيتش تلك الصيغة قراضا صناعيا، لكننا فضلنا التسمية المثبتة أعلاه (نقلا عن معجم الفقه الحنبلي، ج ١ / ٤٨٢)، واحتفظنا باسم «القراض الصناعي» لصيغة انفرد الحنابلة بأجازتها، وسنذكرها بعد قليل .
- (٣٢) ر: د . عبد العزيز الخياط (١ / ١٥٧ - ١٥٨) والقاري (مادة ١٨٨٩). وفي مخالفة مالك والشافعي تفصيل لا يتسع له المقام. ويلاحظ أن اتفاق الحنفية والحنابلة في (أ) و (ب)، ومخالفة المالكية والشافعية لهما في ذلك، تركز على قبول الأولين لمبدأ استحقاق الربح بالضمان خلافا للآخرين . وانظر عبارة ابن قدامة الصريحة في استحقاق الربح بالضمان (المغني ٦ / ٥ - ٧) وفي أن هذا هو أساس لتصحيح شركتي الابدان والوجوه .
- (٣٣) ر: القاضي عبد الوهاب (٢ / ٥٩)، وابن قدامة (٥ / ٢٢ و ٢٤)، والقاري (المواد ١٨٤٥ و ١٨٩٧)، والفقرة ٢٦ / ٦ أعلاه، ومجلة الأحكام العدلية (مادة ١٣٧١). ويلاحظ أن الحنفية يعدون هذه من صور شركة العنان. ومن أصحاب الشافعي من يجيز، بقيود معينة، أن تجمع الشركة والمضاربة في عقد واحد . (ر: المطيعي ٩٧ / ١٣) .
- (٣٤) ر: الأئم للشافعي (٢ / ٢٣٥)، والمغني لابن قدامة (٥ / ٥٠) والميداني (٢ / ١٣٣)، والقاري (مادة ١٨٥٨)، والبهوتي (٢ / ٢١١) .
- (٣٥) ابن قدامة (٥ / ٢٣) والقاضي عبد الوهاب (٢ / ٢٥) والمطيعي (١٣ / ٨٣ و ٨٦)، لكن المذاهب مجمعة على أن الخسارة لا تكون إلا على قدر الأموال .
- (٣٦) ابن قدامة (٥ / ٤ - ٥) والقاضي عبد الوهاب (٢ / ٢٤)، والميداني (٢ / ١٢٩)، والسرخسي (١١ / ٢١٦) .
- (٣٧) ابن قدامة (٥ / ٨ - ٩)، والسرخسي (١١ / ٢١٩). على أن الحنفية قد أجازوا استحسانا صيغة قريبة من ذلك، وهي أن يتقبل العمل صاحب رأس المال الثابت (فيصبح ضامنا لتنفيذه)، ثم يعطيه العامل على أن يكون الربح بينهما. ونقل السرخسي (١١ / ١٥٩) استحسان الامام محمد لذلك، وبمثله وردت مجلة الأحكام العدلية. (ر: شرح العلامة علي حيدر للمادتين ١٣٤٦ و ١٣٩٦ من المجلة. وانظر ف ٦ / ٦ آنفا) .
- (٣٨) ابن قدامة (٥ / ٢٤) والميداني (٢ / ١٣٢)، ومعجم الفقه الحنبلي (٢ / ٨٩٦)، والجزيري (٣ / ٥٥) .
- (٣٩) هذا الاختلاف نتيجة لتوسع الحنابلة في قبول تعليق العقود أكثر من غيرهم. بينما جمهور الفقهاء - والحنفية خصوصا - يمنعون ذلك ولا سيما في المعاوضات المالية . د: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي (ف ٢٣٣ و ٢٥٠ و ٢٥١). ونقل د . المصري (ص ١٦٥) رأيا لبعض الحنفية بجواز الاضافة في المضاربة، وبين أنه خلاف الراجح. وانظر أيضا ابن قدامة (٥ / ٥٣) والقاري (المادة ١٨٥٨) .
- (٤٠) انظر ايضا حاشيا حول ذلك في المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٢٢٠ - ٢٣٧) .
- (٤١) هذا الترتيب يعبر عن فهمنا الشخصي المبني على استقراء تفاصيل الأحكام الفقهية في موضوع الشركات. ولا نستبعد أن يتغير هذا الترتيب في موضوعات فقهية أخرى غير الشركات . قارن : د . شحاتة ص ٧٧ - ٧٨ .
- (٤٢) هذا الترتيب هو ما يستنتج صراحة مما ذكره الزرقاء في المدخل الفقهي (ف ٥٨ حاشية) ويبدو معبرا عن موقف كثير من الفقهاء .

- (٤٣) يقول د. شفيق شحاتة (من أقباط مصر، وكان أستاذاً للحقوق في جامعة القاهرة تعمق في دراسة الفقه الاسلامي) انه لا يرى أهمية للتمييز بين أهل الرأي وأهل الحديث لأن «... جميع المذاهب تلجأ إلى الاستدلال العقلي، سواء منها المالكية والشافعية والحنبلية (إضافة للحنفية)....» ص ٧٧ .
- (٤٤) المدخل الفقهي العام للزرقاء (ف ٢٢٥) حيث بين أن هذا أيضا هو رأي العلامة محمد أبوزهرة رحمه الله (في كتابه: ابن حنبل، ف ٢٢٨) .
- (٤٥) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٦٥) .
- (٤٦) ابن قدامة (٢٤/٥)، والبهوتي (٢/٢٠٩)، وقارن مختصر المزني على كتاب الأم للشافعي (٧٣/٣) .
- (٤٧) ابن قدامة (٥/٤٨)، والقاضي عبد الوهاب (٢/٦١) .
- (٤٨) لانستند (في هذه المقارنة بين القراض الأوربي والقراض الاسلامي) على القول بأن الأول مقتبس من الثاني. على أن هذا الاقتباس هو احتمال تاريخي قوي (ر: ف ٦/١٢)، فان صح فانه يؤكد حجتنا في عمق أثر الاسلام على هذه المؤسسة الاقتصادية، لأنها تغيرت بصورة جوهرية حينما زال عنها أثر الاسلام .
- (٤٩) اعتمدنا في تفاصيل عقد الكومندا على بحثين أحدهما للأستاذة (ميديسي) (Medici) والآخر للأستاذ (بيروت) (Perrott)، (انظر قائمة المراجع الانجليزية) .
- (٥٠) لهذا نرى أن استخدام يودوفيتش كلمة (Commenda) في كتابه مقابل القراض (المضاربة)، ليس مناسباً، خاصة وانه لم ينبه القارئ الانجليزي إلى الفروق الجوهرية بين المؤسستين. وانظر أيضا: مصرف التنمية الاسلامي للدكتور المصري (ص ٢٤٥ - ٢٥٠) عن الاختلاف بين شركة التوصية (وهي صورة معاصرة أساسها الكومندا) وبين القراض الاسلامي .
- (٥١) لمزيد من التفصيل حول مقارنة الآثار الاقتصادية للتمويل الاسلامي بالمشاركة والتمويل الربوي بالقروض، انظر: د. نجاته الله صديقي (ص ٩ - ٣٠) ومحمد أنس الزرقاء (ص ٥٣ - ٥٩) .
- (٥٢) الخياط (١/١١٣)، وموطأ مالك (٣/٢٥٣، طبعة القاهرة تحقيق عبد الباقي) ، وينقل ابن قدامة رواية عن الامام أحمد بالجواز (٥/١٣). كما أن متأخري الحنابلة أجازوا ذلك (القاري، مادة ١٨٥٨) على الرغم من أن الحنابلة يمنعون الحيل (ابن قدامة ٤/٣٢)، وكذلك يمنعها المالكية (ابن عاشور، ص ١١٥). وننبه القارئ إلى أننا لانرحب بالحيل، بل نرى أنها غالباً نتيجة الغلو في الاستنتاج النظري، ثم محاولة الخروج من مأزقه بما يسمى حيلة. ولكننا على أية حال نرى أن يودوفيتش قد ضخم مسألة الحيل في القراض والشركات .
- ولابن القيم في موضوع الحيل كلام نفيس وموقف حكيم نوصي القارئ بالرجوع إليه في كتابه (إعلام الموقعين) .
- (٥٣) أخطأ يودوفيتش في معنى «الغبن» في المبيعات فحسبه هو الخديعة (ر: حاشية ٢٧ أنفا)، ولما كان الفقهاء لا يبطلون البيوع بالغبن اليسير فقد عد هذا دليلاً على أنهم يجيزون الخديعة اليسيرة، وأورده في بحثه عن مظاهر تأثر الفقهاء بأخلاق عصرهم .
- (٥٤) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ١٨٧ و ١٨٨)، وعقد البيع للزرقاء (ف ٨٣ - ٨٦)، وابن رشد (٢/٢١٣). ونقل ابن قدامة في المقنع (٢/٥٢ طبعة مكتبة الرياض) رواية عن أحمد بذلك. وفي رواية أخرى عنه (وهذا قول الشافعي أيضا) ان المشتري ليس له رد المبيع، بل يأخذه مؤجل الثمن .

- (٥٥) قال الحافظ (العراقي) سند هذا الحديث جيد . ر: فيض القدير للمناوي (الحديث رقم ٥٧٥٧، ص ٤ ج ٤)، وكنز العمال للهندي (الحديث ٩٥٩١، ج ٤ ص ٧٥) .
- (٥٦) ر: يودوفيتش ص ٢٢٨ - ٢٢٩، نقلا عن المبسوط للسرخسي ١٢٥/٢٢ وعن المدونة لسحنون ١٠٧/١٢ (أو انظر المدونة ومعها مقدمات ابن رشد، طبعة دار الفكر ببيروت، ١٣٩٨هـ، ج ٤ ص ٥٧) .
- (٥٧) نذكر من اشارات يودوفيتش النادرة لذلك ما لخصناه عنه في ف ٣١/٦ آنفا .
- (٥٨) والنوع الآخر من الاستحسان عند الحنفية (وهو غير مقصود في هذه المناقشة) هو الاستحسان القياسي، أي «القياس الخفي»، الذي هو في الحقيقة «ترجيح لأحد الأقيسة عند تعدد وجوه القياس» (المدخل الفقهي العام للزرقاء، ف ١٥). والمالكية يعدونه نوعا من القياس فلا يسمونه استحسانا) .
- (٥٩) المدخل الفقهي العام للزرقاء ف ١٧ - ١٨ .
- (٦٠) المرجع السابق، ف ٢١ .
- (٦١) المرجع السابق، ف ٣٠/٤ .
- (٦٢) المدخل الفقهي للزرقاء، ف ٢/٣٢ - ٣٣. لكن الاجتهاد الحنبلي لا يقبل تخصيص النصوص العامة (حتى غير القطعية) بالمصلحة المرسلية. (المرجع السابق) .
- (٦٣) من الأدلة المشهورة مانص عليه القرآن العظيم من نفي الحرج وقصد التيسير: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) [البقرة ١٨٥]، (وما جعل عليكم في الدين من حرج) [الحج ٧٨]. ومن الأدلة الشرعية الاقتصادية على ذلك أيضا في السنة النبوية :
- (أ) استثناء بيع السلم من النهي عن بيع ما ليس عند الانسان (لحاجة الناس إلى تمويل الانتاج الزراعي منذ بداية الموسم، وهذا هو تعليل اباحة السلم في نظر الفقهاء) .
- (ب) استثناء بيع العرايا من النهي عن بيع ربوية معينة. وعلة هذا الاستثناء حاجة بعض الناس إلى أكل الرطب بدل التمر الذي عندهم . وقد وضع ابن رشد تعليل هذا الاستثناء (٢/٢١٤ - ٢١٧)، وانظر أيضا ابن قدامة (٤/١٢ - ١٣ و ٤٦) .
- (ج) جواز تقدير الواجب في زكاة الثمار بالخرص أي الحزر والتخمين، وذلك لتيسير تصرف المكلفين بمحاصيلهم دون طول انتظار (ابن رشد ١/٢٥٨، والقرضاوي ١/٣٨١). فظاهر من هذه الأمثلة أن رعاية الحاجات المشروعة هي من سمات الدين الاسلامي .
- وانظر، في مراعاة الشريعة للحاجات، قاعدة «الحاجة تنزل منزلة الضرورة...» في شرح قواعد المجلة لأحمد محمد الزرقاء (المادة ٣٢)، وفي المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٦٠٣) .
- (٦٤) هذه الملاحظات مبنية على ماورد عن نظرية العرف في المدخل الفقهي للزرقاء، ف ٤٧٥ - ٥٥٣ (ص ٨٣٠ - ٩٣٧)، مع اضافة بعض الأمثلة .
- (٦٥) رواه مسلم ٨٢/٣ (ج ٥ ص ١٣٠ من طبعة اسطنبول والمنذري ١/٢٣٤) .
- (٦٦) رواه مسلم (ج ٥ ص ٩٧ - ٩٨ من طبعة اسطنبول والمنذري ١/١٥٤) .
- (٦٧) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٤٩٦ - ٤٩٩). والأمثلة على ذلك في عقد القراض كثيرة. انظر مثلا ابن قدامة (ج ٥ ص ١٦ و ١٧ و ٦٢) حيث يسوّغ كثيرا من صلاحيات العامل في القراض والشريك في الشركة بقوله «لأن هذا عادة التجار» .
- (٦٨) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٥٢٤ - ٥٢٧) . وينظر حديث النهي عن بيع وشرط في: «بلوغ المرام

من أدلة الاحكام «للامام ابن حجر العسقلاني (الحديث رقم ٦٦٥ ص ١٤٤ ، طبعة دار الكتاب العربي في بيروت، تحقيق رضوان محمد رضوان) .

(٦٩) المرجع السابق، (ف ٥٣١) . ومن الأمثلة الاقتصادية على ذلك أن بعض كبار الحنفية (كمحمد بن سلمة أجازوا أجرة السمساروان كان القياس عندهم يقضي بفسادها، لكثرة التعامل وحاجة الناس . (المدخل الى نظرية الالتزام للزرقاء، ف ٩٧ حاشية) .

- مراجع عربية -

- ١ - ابن بدران السدمشقي (ت ١٣٣٨هـ): المدخل الى مذهب الامام أحمد بن حنبل . المطبعة المنيرية - القاهرة (من دون تاريخ). الطبعة الثانية تصحيح وتعليق د. عبد الله التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.
- ٢ - ابن تيمية، أحمد: الحسبة في الاسلام. تحقيق وتعليق محمد زهري النجار، الرياض: المؤسسة السعيدية. (طبع مطابع الدجوي - القاهرة)، ١٩٨٠م.
- ٣ - ابن تيمية: مجموع فتاوي شيخ الاسلام أحمد بن تيمية. جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الرباط (المغرب): مكتبة المعارف.
- ٤ - ابن حجر العسقلاني، الامام الحافظ أحمد بن علي: فتح الباري بشرح صحيح الامام البخاري. (ترقيم فؤاد عبد الباقي واشراف محب الدين الخطيب) تصحيح وتحقيق الشيخ عبد العزيز بن باز. نشر دار الافتاء، السعودية، من دون تاريخ.
- ٥ - ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.
- ٦ - ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٣٨٦هـ = ١٩٦٦م (اعادة طبع ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م).
- ٧ - ابن عاشور، السيد محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الاسلامية. تونس: المطبعة الفنية، ط ١ ١٣٦٦هـ.
- ٨ - ابن قدامة، أبو محمد عبد الله: المغنى. القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ (١٩٦٨م). بتحقيق د. طه الزيني.
- ٩ - ابن كثير، الحافظ أبو الفداء الدمشقي: البداية والنهاية. الطبعة الثانية، بيروت: مكتبة المعارف ودار الفكر، ١٩٧٧م.
- ١٠ - ابن كثير، الحافظ أبو الفداء الدمشقي: مختصر تفسير ابن كثير. اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني. ط ٧. بيروت: دار القرآن الكريم، ١٤٠٢هـ (١٩٨١م).
- ١١ - ابن منظور: لسان العرب. (اعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة يوسف خياط ونديم مرعشلي). بيروت: دار لسان العرب. من دون تاريخ.
- ١٢ - أبو الأجفان، د. محمد بن الهادي: «مسائل السماسرة للإبياني»، بحث سينشر في مجلة أبحاث الاقتصاد الاسلامي: مجلد (١) عدد (٢)، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م. جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي.
- ١٣ - باقر، طه ورفاقه: تاريخ ايران القديم. بغداد: جامعة بغداد ١٩٧٩م.
- ١٤ - البهوتي، منصور بن يوسف: الروض المقنع شرح زاد المستنقع. القاهرة: محب الدين الخطيب. الطبعة السادسة، ١٣٧٩هـ. (تصوير مكتبة الرياض الحديثة).

- ١٥ - الجزيري، عبد الرحمن: الفقه على المذاهب الأربعة. بيروت: دار الفكر، من دون تاريخ.
- ١٦ - حمود، سامي حسن: تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية. عمان (الأردن) ط٢، مطبعة الشروق، ١٤٠٢هـ (١٩٨١م).
- ١٧ - حيدر، علي: درر الأحكام شرح مجلة الأحكام (العدلية). تعريب المحامي فهمي الحسيني. بيروت: دار العلم للملايين، وبغداد: مكتبة النهضة.
- ١٨ - خان، محمد صديق حسن: نيل المرام من تفسير آيات الأحكام. بيروت: دار الرائد العربي ١٤٠١هـ (١٩٨١م).
- ١٩ - الخياط، د. عبد العزيز: الشركات في الشريعة والقانون الوضعي. عمان: منشورات وزارة الأوقاف. ط١، ١٣٩٠هـ = ١٩٧١م.
- ٢٠ - دائرة المعارف الإسلامية (ترجمة عربية، اعداد وتحرير الأساتذة: أحمد الشنتناوي ورفاقه). القاهرة: دار الشعب. الطبعة الثانية، ١٩٦٩م (ط١، ١٩٣٣م).
- ٢١ - رضا، أحمد: معجم متن اللغة. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٧٧هـ (١٩٥٨م).
- ٢٢ - الزرقاء، أحمد بن محمد (١٢٨٥ - ١٣٥٧هـ): شرح قواعد مجلة الأحكام العدلية، بتحقيق نجله مصطفى أحمد الزرقاء. بيروت: دار الغرب الإسلامي ١٤٠٣هـ (١٩٨٣م).
- ٢٣ - الزرقاء، د. محمد أنس: «نحو نظرية إسلامية معيارية للتوزيع» بحث مقدم الى المؤتمر العالمي الثاني للاقتصاد الإسلامي، اسلام آباد. الباكستان، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.
- ٢٤ - الزرقاء، مصطفى أحمد: عقد البيع في الفقه الإسلامي. دمشق: مطبعة الجامعة السورية ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م. (من سلسلة: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد).
- ٢٥ - الزرقاء، مصطفى أحمد: المدخل الفقهي العام: الجزء الأول (ط ثامنة)، دمشق: مطبعة الحياة، ١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م. والجزء الثاني (ط سابعة). دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٣٨٣هـ = ١٩٦٣م. (من سلسلة: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد).
- ٢٦ - الزرقاء، مصطفى أحمد، المدخل الى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي. ط خامسة. دمشق: مطبعة الحياة، ١٣٨٣هـ = ١٩٦٤م (من سلسلة الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد).
- ٢٧ - الزرقاء، مصطفى أحمد: «نظام التأمين: موقعه في الميدان الاقتصادي بوجه عام وموقف الشريعة الإسلامية منه». بحث منشور في كتاب الاقتصاد الإسلامي

- بحوث مختارة. تحرير د. محمد صقر. جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، (١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م). ص ٣٧٣ - ٤١٤.
- ٢٨ - السرخسي، شمس الأئمة: كتاب المبسوط. ط ٢، بيروت: دار المعرفة من دون تاريخ (يبدو أنه تصوير لطبعة القاهرة ١٣٢٤هـ = ١٩٠٦م).
- ٢٩ - الشافعي «إمام المذهب» محمد بن ادريس: الأم. القاهرة: كتاب الشعب ١٣٨٨هـ = ١٩٦٨م. وبهامشة مختصر المزني «تصوير عن طبعة ١٣٢١هـ».
- ٣٠ - شحاته، د. شفيق: نظرية الالتزامات في الشريعة الاسلامية، الجزء الأول، طرфа الالتزام. القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٣٦م.
- شنتناوي ورفاقه، انظر آنفاً: دائرة المعارف الاسلامية.
- ٣١ - صديقي، د. محمد نجاة الله: «لماذا المصارف الاسلامية». ترجمة د. رفيق المصري. سلسلة المطبوعات بالعربية رقم ١٠، جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.
- ٣٢ - العبادي، د. عبد السلام داوود: الملكية في الشريعة الاسلامية، دراسة مقارنة، عمان، الأردن: مكتبة الأقصى، ١٣٩٧هـ (٣ أجزاء).
- ٣٣ - علام، د. محمد مهدي «حاشية» على مقال شاخت عن الزكاة منشورة في (شنتناوي ورفاقه، ج ١٠، ص ٣٥٦).
- ٣٤ - القاري، أحمد بن عبد الله: كتاب مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الامام أحمد بن حنبل. دراسة وتحقيق د. عبد الوهاب أبو سليمان ود. محمد ابراهيم أحمد علي، جدة: مطبوعات تهامة، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.
- ٣٥ - القاسمي، الشيخ جمال الدين: موعظة المؤمنين من احياء علوم الدين. تحقيق عاصم البيطار. بيروت: دار النفائس ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.
- ٣٦ - القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت ٤٢٢هـ) الاشراف على مسائل الخلاف. مطبعة الارادة (من دون مكان أو تاريخ) جزءان.
- ٣٧ - القرضاوي، د. يوسف: فقه الزكاة. ط ثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م.
- ٣٨ - الكاساني، علاء الدين: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. القاهرة: ١٣٢٨هـ.
- ٣٩ - مسلم، (الامام) مسلم بن الحجاج بن مسلم: صحيح مسلم. بشرح النووي تحقيق واشراف أحمد أبوزينة. القاهرة: كتاب الشعب (من دون تاريخ).
- ٤٠ - المصري، د. رفيق: مصرف التنمية الاسلامي. بيروت: مؤسسة الرسالة ط ثانية، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.
- ٤١ - المصري، د. رفيق: الجامع في اصول الربا. مخطوط. دمشق ١٩٨٠م.

- ٤٢ - المطيعي، محمد نجيب: تكملة كتاب المجموع للنووي. جدة: مكتبة الارشاد. ط
أولى (من دون تاريخ). الجزء ١٣.
- ٤٣ - معجم الفقه الحنبلي (مستخلص من كتاب المغني لابن قدامة) الكويت : وزارة
الأوقاف، ١٣٩٣هـ = ١٩٧٣م.
- ٤٤ - موسى، د. محمد يوسف. «تعليق» على مقال شاخت عن الزكاة. منشور في
(شنتناوي ورفاقه، ج ١٠، ص ٣٦٢ - ٣٦٧).
- ٤٥ - المناوي، محمد عبد الرؤوف: فيض القدير شرح الجامع الصغير. ط ٢ بيروت: دار
المعرفة، ١٣٩١هـ = ١٩٧٢م.
- ٤٦ - المنذري (الحافظ المنذري): مختصر صحيح مسلم . تحقيق محمد ناصر الدين
الألباني. الكويت: وزارة الأوقاف (١٣٨٩هـ).
- ٤٧ - الميداني، عبد الغني الغنيمي الدمشقي: اللباب في شرح الكتاب. حمص وبيروت:
دار الحديث ودار الكتاب العربي (من دون تاريخ).
- ٤٨ - النسائي: سنن النسائي بشرح الحافظ السيوطي وحاشية الامام السندي
بيروت : دار الفكر. الطبعة الأولى ١٣٤٨هـ = ١٩٣٠م).
- ٤٩ - الندوي، السيد أبو الحسن علي الحسني: الأركان الأربعة (الصلاة، الزكاة،
الصوم، الحج) في ضوء الكتاب والسنة مقارنة مع الديانات الاخرى. ط ١، بيروت:
دار الفتح، ١٣٨٧هـ = ١٩٦٧م.
- ٥٠ - الندوي، السيد أبو الحسن علي الحسني: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين.
ط ٤، بيروت: الاتحاد الاسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، ودار القرآن الكريم،
١٣٩٨هـ (١٩٧٨م).
- ٥١ - الهندي، علاء الدين علي المتقي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. حلب:
مكتبة التراث الاسلامي (من دون تاريخ، تصوير مؤسسة الرسالة في بيروت).

— مراجع أجنبية —

- ٥٢ - الموسوعة الكاثوليكية
The Catholic Encyclopedia:
C. G. Herbermann et. al., eds. London: The Universal Knowledge Foundation, Inc., 1907-1913.
- ٥٣ - سييولا
Cipola, Carlo M.:
Before the Industrial Revolution: European Society and Economy, 1000–1700. London: Methuen and Co. Ltd., 1976.
- ٥٤ - كولسون
Coulson, N.J.:
«Bayt al-Mal» in «The Encyclopedia of Islam» (New edition), vol.1, pp. 1142–43. Leiden: E. J. Brill and London: Luzac and Co., 1960.
- ٥٥ - ديمونت
Dimont, C.T.:
«Charity, Almsgiving (Christian)», in Encyclopedia of Religion and Ethics.
- ٥٦ - الموسوعة البريطانية
Encyclopedia Britannica:
1970 ed., and 1981 ed.
- ٥٧ - دائرة المعارف الإسلامية
The Encyclopedia of Islam:
M. Th. Houtsma et. al., eds. Leiden: E.J. Brill, and London: Luzac and Co. 1913–1938. (4 vol. Supp.).
- ٥٨ - الموسوعة اليهودية
Encyclopedia Judaica:
Jerusalem: Keter Publishing House. 1971.
- ٥٩ - موسوعة الدين والأخلاق
Encyclopedia of Religion and Ethics:
J. Hastings, ed., Edinburg: T. and T. Clarck, 1910.
- ٦٠ - فاننج
Fanning, Willian H. W.:
«Tithes» in The Catholic Encyclopedia.
- ٦١ - هرشفلد
Hirschfeld, H.:
«Priest, Priesthood (Jewish)», in Encyclopedia of Religion and Ethics.
- ٦٢ - كارستن
Karsten, Ingo.:
«Islam and Financial Intermediation», in IMF Staff papers, (International Monetary Fund), vol. 29, No.1 (March, 1982), pp. 108–142.
- ٦٣ - ماكولوك
MacCulloch, J.A.:
«Tithes» in Encyclopedia of Religion and Ethics.
- ٦٤ - ميديسي
Medici, Maria Teresa Guerra:
«Limited Liability in Mediterranean Trade from the 12th to the 15th Century» in Tony Orhnial, ed., Limited Liability and the Corporation. London: Croom Helm, 1982.

- Nienhaus, Volker.:** ٦٥ - نينهاوس
«Islamic Banks in National Development and International Cooperation – A Western View», Paper read at Istanbul Bankasi T.A.S. Conference, Istanbul, Turkey May 20, 1982.
- Perrott, David.:** ٦٦ - بيروت
«Changes in Attitude to Limited Liability – The European Experience» in Tony Orhnial, ed., Limited Liability and the Corporation. London: Croom Helm, 1982.
- Postan, M.M., ed.:** ٦٧ - بوستان
The Cambridge Economic History of Europe, 2nd ed Vol. I: The Agrarian Life of the Middle Ages. Cambridge: The University Press, 1966.
- Schacht, Joseph (1938):** ٦٨ - شاخت (١٩٣٨)
«Zakat» in The Encyclopedia of Islam.
- Schacht, Joseph (1961) :** ٦٩ - شاخت (١٩٦١)
(Zakat) in shorter Encyclopedia of Islam, H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, eds. Leiden: E. J. Brill, and London: Luzac and Co., 1961 .
- Udovitch, Abraham L.:** ٧٠ - يودفيتش
Partnership and Profit in Medieval Islam. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970.
- Weber, Max.:** ٧١ - ويبر
The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations. (English translation by R.I. Frank), London: NLB, 1976.
- Who is Who in America:** ٧٢ - من هو
41 ed., 1980–81. Chicago: Marquis Who is Who Inc., 1980,
- Who Was Who, 1961–1970:** ٧٣ - من كان هو
London: Adam and Charles Black, 1972.
- Wischnitzer, Mark:** ٧٤ - ويسكنتزر
«Tithe, General» in Encyclopedia Judaica.
- Wohlers–Scharf, Traute:** ٧٥ - وهلرز - شارف
«Islamic Banking and Economics: A New Phenomenon» in T. Wohlers–Scharf The Role of Petrocapital Banks in Positive Recycling, OECD Development Center Working Document, March 1982, pp. 186–228.

الفصل الخامس عشر

الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس

مواقف المستشرقين من الحضارة الإسلامية في الأندلس

الدكتور مصطفى الشكعة

عميد الدراسات العليا والبحث العلمي

جامعة الإمارات العربية المتحدة

مواقف المستشرقين من الحضارة الإسلامية في الأندلس

التيارات الاستشراقية في الحقل الأندلسي

في نهاية خريف ١٩٧٦م، أقامت الحكومة الإسبانية مؤتمرا علميا كبيرا أسمته المؤتمر الأول لتاريخ إسبانيا، وكانت طبيعة المؤتمر مستمدة من اسمه، فهو أول مؤتمر رسمي يتناول تاريخ إسبانيا بشكل عام ويركز على المرحلة الإسلامية بشكل خاص.

وكانت الحكومة الإسبانية لشدة احتفائها بالمؤتمر جعلت أيامه الخمسة موزعة على مدن الأندلس الكبرى اشبيلية وقرطبة وغرناطة ومالقة، والمعنى الذي يوحى به إيثار هذه المدن بالمؤتمر دون غيرها من مدن إسبانيا الكبرى لا يحتاج إلى كبير اجتهاد لكي يستنتج المرء أن الحكومة الإسبانية في عصرها الأخير لم تستطع أن تتصور أن لإسبانيا تاريخا ذا قيمة بغير التركيز على المرحلة الإسلامية تركيزا كليا، وإلا لاختصت مدنا كبرى مثل مدريد العاصمة السياسية، أو برشلونة العاصمة الثقافية بجلسة أو اثنتين من جلسات المؤتمر.

لقد كانت أيام المؤتمر موزعة على المدن الأربع السالفة الذكر أوبالأحرى على جامعاتها، وليس هذا مجال تقرير ما كان يسيطر علينا نحن العلماء العرب المشاركين في المؤتمر من مشاعر مضطربة بين حنين وحسرة، وأنس ووحشة، وتدبر وعبرة، وتصور وواقع، وخيال وحقيقة. كان ذلك كله مسيطرا على مجامع نفوسنا مما سمعنا ومما شهدنا وشاهدنا.

ومثلما ضاع الأندلس بالاهمال وعدم المبالاة من جانبنا نحن العرب والمسلمين، فقد كانت الآراء والوقائع التي شاعت في المؤتمر من الوفرة بمكان، فكنا نحن المشاركين

العرب من القلة بحيث كنا نلث لكي ندفع تهمة ظالمة هنا ونصحح زيفا متعمدا هناك، الأمر الذي جعلنا نعتب في أدب وحياء على هيئة المؤتمر لأنها لم توجه الدعوة إلى عدد مناسب من العلماء العرب والمؤرخين المسلمين، وآثرت المستشرقين الأوروبيين والأمريكيين، ولكن سرعان ما بدد القوم ما تصورناه اهمالا أقمنا عليه عتابنا، فأطلعونا على قائمة طويلة بأسماء علماء وأساتذة من أكثر البلاد العربية والاسلامية، وجهت إليهم وإلى حكوماتهم دعوات مبكرة يبدو أنها طويت في زوايا النسيان وألقيت في سلال الاهمال، وترتب على ذلك أن فائقنا مواجهة كبرى بين الحق الذي نحن أصحابه والباطل الذي يختلقه الآخرون كان الظفر فيها مضمونا في جانبنا.

كان أحد أصحاب البحوث مستشرقاً أمريكياً من جامعة شيكاغو اسمه د. سميث وهو غير سميث صاحب كتاب الاسلام والعصر الحديث، وغير الأستاذ الكبير سميث عالم الآثار الاسلامية بمعهد سميثونيان الذي أسلم عدد من الأمريكيين المثقفين بعد أن سمعوا بعض محاضراته عن الفن الاسلامي. وقف هذا المستشرق القادم من شيكاغو ليلقي «بحثاً» خصصه من ألفه إلى يائه للحملة على الاسلام والمسلمين في غير حياء، وانتهى به الأمر فأعلن أن أعظم عمل قام به الأسباب هو طرد العرب والمسلمين من أسبانيا .

لم يكن «سميث» وهوينفث هذه السموم التي أسماها بحثاً تاريخياً يتجنى على الحقائق التاريخية وحدها، وإنما كان يستهين بالمؤتمرات وينال من قدر المؤتمرين، فضلاً عما اتسم به وهويلقي بحثه من وقاحة لم تؤلف في المؤتمرات إلا نادراً وإن ألفناه في الكتب والمقالات.

لقد قفز إلى خاطري في الحال مواقف لبعض المستشرقين في مؤتمرات العلوم الاسلامية، بعضها مشابهة والأخرى مغايرة، فلا أزال أذكر ويذكر كثيرون معي موقف المستشرق اليهودي النمساوي المولد الأمريكي الوفاة فون جرونباوم حين أخذ يكيل التهم للاسلام والمسلمين دون خجل أو حياء في مؤتمر كراتشي في أواخر العقد الخامس من هذا القرن بحيث استفز جميع أعضاء المؤتمر ومن بينهم قلة متعاطفة معه في سريرتها، الأمر الذي جعل الدولة المضيفة تتخذ قراراً - على كره منها - بطرده من المؤتمر وترحيله عن البلاد.

ولكننا في مثل موقفنا - وكنا في قرطبة - لم نملك أن نعاقب مثل هذا المستشرق إلا بالرد عليه وتفنيده رأيه ونقده منهجه، ولم يكد يؤذن لنا بالكلمة حتى قفز إلى المنصة مستشرق أسباني جليل هو الدكتور بدرو مونتايث الأستاذ بجامعة مدريد فتصدى

للمستشرق الأمريكي ووصفه بالجهل المطبق، واتهمه بأنه لم يقرأ التاريخ ولم يفهمه . واستطرد قائلاً : اسبانيا ما كان لها أن تدخل التاريخ الحضاري لولا القرون الثمانية التي عاشتها في ظل الاسلام وحضارته، وكانت بذلك باعثة النور والثقافة إلى الأقطار الأوروبية المجاورة المتخبطة آنذاك في ظلمات الجهل والامية والتخلف.

لقد كفانا الدكتور مونتايث مؤونة الرد على المستشرق الأمريكي، فقد كان رده على قصره متسما بالعنف مسربلا بالقوة، والأمر الطيب في هذا الموقف هو أن مستشرقاً يرد على مستشرق. وليس عربي يرد على مستشرق، مما كان له صدى عميق في ساحة المؤتمر ومنعطفاته .

على أننا لم نستغرب موقف بدرو مونتايث - والأصل أن يستغرب مثل ذلك الموقف من مستشرق اسباني حيال الاسلام - ولكن بدرو في الحقيقة أحد تلاميذ مدرسة المستشرق الأسباني فرانسيسكو كوديرا المتوفي في سنة ١٩١٧ عن عمر تعدى الثمانين عاماً، وهذه المدرسة ضمت عدداً من المستشرقين الأسبان المعتدلين الذين ارتبطوا معاً برباط الانصاف التاريخي للعصر الاسلامي الاسباني وتسموا بأسرة كوديرا، بل إنهم مبالغه منهم في الحرص على سمعتهم وموضوعيتهم استعاروا لأنفسهم الكلمة العربية «بني» أي أبناء، واطلقوا على أنفسهم «بني كوديرا» .

ومثلما ذكرت موقف بدرو مونتايث بالاعجاب والاحترام فقد مر بخاطري وأنا أكتب هذه السطور موقف قريب الشبه به للمستشرق الألماني الأستاذ الدكتور فرتز شتيبات Fritz Steppat الأستاذ بجامعة برلين الغربية ، ورئيس قسم الدراسات الإسلامية بها ، كان ذلك في مؤتمر المستشرقين الألمان الذي عقد في برلين في ابريل ١٩٨٠، والأصل في مؤتمرات المستشرقين أن نتوقع الغمز من قناة الاسلام والتعريض به عقيدة وكتابات وحضارة وتاريخاً.

وقف الدكتور شتيبات يلقي بحثه الطويل بقاعة المحاضرات بالمكتبة العامة بمدينة برلين الغربية، وأخذ يحلل مواقف المسلمين المعاصرين من قضاياهم السياسية والاجتماعية والثقافية، وكان تحليله مخيفاً وان استند على أرض صلبة من الحقائق المريرة. لقد أشفق بعض أصدقاء المستشرق الكبير - ونحن معهم - على الرجل وعلى مودته بسبب حيده المعروفة في كل ما أصدر من مباحث، ولكن قلقنا لم يلبث أن تبدد، حين أنهى المستشرق المنصف بحثه الطويل موجهاً الحديث إلى المستمعين قائلاً: أيها السادة العلماء، أرجو أن تفرقوا بين المسلمين المعاصرين المتخبطين في مواقفهم وتصرفاتهم وبين الاسلام، واستطرد قائلاً: فالاسلام دين الفكر والعلم والثقافة والعدل والحضارة والتقدم، ولكن المسلمين لم يستمسكوا به، وهم

مدعوون لان يسلموا حتى يصلح حالهم وتستقيم شؤونهم ويصبحوا جديرين بحمل الراية من جديد .

وخطر لي موقف آخر من الأستاذ الدكتور فريدريك فيشر F. W. Fischer عميد كلية الآداب السابق بجامعة ارلنجن Erlangen حين قرر فصل مساعده الأستاذ لولنج Lulling من عمله لتطاوله في كتاباته على القرآن الكريم، ووصل الأمر إلى القضاء الألماني الذي أقر صحة اجراء الدكتور فيشر.

إن هناك بعض المستشرقين المنصفين، ولكن عدد هؤلاء قليل لا يكاد يتجاوز عدد أصابع اليدين إذا ما قورن بالعشرات الذين ناصبوا الاسلام العداء وكرسوا جهودهم لتشويه وجهه، وتزوير حقائقه وتزييف أخباره، وانكار أفضاله، والتجني على رجاله .

وقد يجمع بنا في هذا المجال أن نذكر - فضلاً عن مر ذكرهم - بعض أسماء المستشرقين تكريماً لهم وإشادة باعتدالهم، فمن الانجليز نذكر السير توماس أرنولد T. Arnold والأستاذ آربري Arbury والأستاذ جيوم Guillaume، ومن الفرنسيين نذكر الأستاذ ماسينيون، والأستاذ جاك بيرك Berque والأستاذ بلاشير Blachere، ونضيف إلى هؤلاء المستشرقين الثلاثة مفكرين فرنسيين كبيرين هما الدكتور روجيه جارودي والدكتور موريس بوكاي اللذين انتهى بهما تفكيرهما إلى اعتناق الاسلام والتبشير به فيما يقدمانه من بحوث ومحاضرات .

وأما المستشرقون الاسبان الذين وصفوا بالاعتدال فأهمهم فرانسيسكو كوديرا Francisco Codera ١٨٣٦ - ١٩١٧، وتلاميذه الذين عرفوا ببني كوديرا وهم خوليان ريبيرا J. Ribera ١٨٥٨ - ١٩٣٤، آسين بلاثيوس Asin Placios ١٨٧١ - ١٩٤٤، انخل جنثالث بالنثيا A. Gonzalez Palencia ١٨٩٩ - ١٩٤٩، جاريثا جومس Garcia Gomes ١٩٠٥ - الآن .

إن جمهرة المستشرقين - باستثناء القلة البقليلة التي ذكرنا - تقف من الاسلام - عقيدة وحضارة - موقف العدو المتربص والخصم المتلصص، يبحث عن نقاط الضعف، فإذا لم يجدها اختلقها، ويتصيد مواطن الزلل فإن لم يعثر بها لجأ إلى الخبر فسعى إلى تزييفه وإلى الأثر فعمد إلى تشويهه، فإذا ما سألنا أنفسنا عن الأسباب التي دفعت هذه الفئة من «الباحثين» إلى امتطاء هذا المركب الصعب كانت الاجابة سهلة يسيرة، ذلك أن الاستشراق صدر عن أبوين معادين للاسلام هما الصليبية التبشيرية، والاستعمار. والاسلام بداهة خطر على كليهما، ولا يسير في خدمة أي من هذين العنصرين إلا كل متهاون في مروءته، منحرف في فطرته، بعيد عن سمات العلماء

وإن تسربل بلباسهم، عطل من مؤهلات الباحثين وإن تشبث بأذيالهم، وليس ذلك من قبيل التشهير بهذا الفريق من مدعي العلم ولكن لأنهم قوم يغتالون الحقائق ويقتلون الفضائل، وإن اغتيال الحقائق وقتل الفضائل لا يقل جرما عن اغتيال البشر وقتل الخلائق.

ذلك ما كان من حال التيار السائد بين المستشرقين عامة. فإذا ما كان الاستشراق متعلقا بالأندلس وجنوب أوروبا وجدنا الأمر مختلفا بعض الشيء، والمواقف متعارضة في كثير من الحالات، والأفكار متباينة في عدد غير قليل من الموضوعات، بمعنى أن المستشرقين المشتغلين بالأندلس والاسبانيين منهم بصفة خاصة، ينطلقون من مبدأين مختلفين، ومن ثم كانا فريقين متنازعين، على الرغم من اتفاقهما أو اختلافهما حيال الأحداث التاريخية والمواقف الفكرية والأركان الحضارية في النطاق الاسلامي العام من جهة وفي المحيط الأندلسي الاسلامي الخاص من جهة أخرى، ففريق يرى أن فترة وجود الاسلام لمدة ثمانية قرون في اسبانيا تشكل حقبة هامة لا سبيل إلى تجاهلها في تاريخ شبه جزيرة ايبيريا، خاصة وأن المجتمع الاسباني على مختلف طبقاته وأجناسه بما في ذلك الكثرة الاسبانية كان مجتمعا اسلاميا.

يستمسك جماعة من هذا الفريق بالنقاء العلمي وتقرر أن اسبانيا دون احتساب المرحلة الاسلامية تعتبر دولة عاطلة عن الأمجاد التاريخية، ولذلك فإن هذه الجماعة على صغر حجمها تسير أكثر ما تسير في خط أقرب إلى الحياد وأدنى إلى النصفية وعلى رأسهم مدرسة بني كوديرا.

● **وأما الفريق الثاني** فيقف من الاسلام موقفا عدائيا دون تحفظ ولا يرى أنه يمثل حقبة ذات اعتبار في تاريخ الأمة الاسبانية، وإنما يراه استعمارا لشعب واغتصابا لأرض، ويتوسل هذا الفريق بمختلف الأسباب ويفتعل كل المبررات، ويخلق عديدا من الأحداث مهما خالفت ثوابت التاريخ وبديهياته لاثبات ما ذهب إليه وهو للأسف الشديد كثير العدد، عالي الصوت، شديد الجلبة، وأشهرهم من غير الاسبان وأشدهم عداوة للاسلام المستشرق الهولندي رينهارت دوزي R. Dozy وأكثرهم لدا ومرارة بين الاسبان فرانسيسكو سيمونيت Francisco Simonet الذي سوف نقف مع أفكاره وكتبه وقفة أكثر استيفاء وأرحب مساحة في القسم الأخير من هذا البحث إن شاء الله .

* * *

ولكي نفهم الاستشراق في الأندلس يجمال بنا أن نعرض لمسيرته في نهج من القصد وسبيل من الايجاز، فلعل أول من أثار قضية اسبانيا الاسلامية

هو خوان اندرس Juan Andres من مؤرخي القرن الثاني عشر، في كتابه الكبير عن أصول وتطور الآداب الأوروبية.

Origen Progresos y estado actual de toda literatura

إن اندرس قس اسباني ولكنه ألف كتابه باللغة الإيطالية ونشره في ثمانية مجلدات، فجّرف فيه الكثير من القضايا الأدبية والفكرية والتاريخية، ولم يغفل عن ذكر فضل العرب والمسلمين - من منطلق تاريخهم في اسبانيا - على الحضارة الأوروبية، مما سبب فورانا عند معاصريه فنشطوا للرد عليه وبخاصة الإيطاليين منهم، فكان ذلك ارهاصا مبكرا يشير إلى العناية بالأندلس ودراسة تاريخه الاسلامي.

ولا يكاد يهل القرن التاسع عشر حتى تصبح الدراسات الأندلسية موضوعا هاما للمباحث الاستشراقية، فيكثر عدد المستشرقين الذين توفروا على الأندلس ويشكلون مدارس فكرية تراوحت في اتجاهاتها بين العصبية المطلقة التي تفرغ مواقف أصحابها من وقار العلم وحيدته، وبين القصد في الأحكام والاعتدال في الموازين.

كان أشد هؤلاء جميعا حقدا على الاسلام وحملة على المسلمين رينهارت دوزي Reinhardt Dozy ومن العجب أن دوزي لم يكن اسبانيا وإنما كان هولانديا، وعلى الرغم من تنظيم منهجه في التاريخ فقد كان المحتوى مفعما بالأحكام الظالمة التي كان يصدرها سلفا، مليئا بالقرارات الخاطئة التي يبنينا على افتراضات اختلقها هو وليس على سند تاريخي معروف.

والرأي السائد أن كراهية دوزي للاسلام نبعت من كونه ملحدا يكره الكنيسة ورجالها فانسحبت كراهيته على الاسلام، ونحن من جانبنا لا نميل إلى هذا الرأي، فالذي يكره المسيحية ليس مضطرا بالضرورة أن يكره بقية الأديان، ولكن الحقيقة هي أن الرجل كان مريض التكوين حاقدا على تلك الحضارة الوافدة من غير بلاده فكانت سببا في رقيهم وتقدمهم.

لقد تجلّى فساد الرأي عند دوزي في أمور كثيرة أهمها تعصبه لملوك الطوائف وامتداحه لهم وبخاصة بني عباد في اشبيلية، والحملة على المرابطين ووصفهم بكل شائن من النعوت وكل كرية من الأوصاف، مع أن من قرأ تاريخ الأندلس بروية وإقسط يعرف أن دولة الاسلام فيه بدأت تدول بتنازع هؤلاء الملوك، وإن شوكة الاسلام عادت لتقوى فيه حين وفد المرابطون إليه عابرين المضيق، محررين الأرض، ضاربين على أيدي ملوك الطوائف، عائدين بالأندلس مرة أخرى إلى وحدة الأرض والناس.

إن مؤلفات دوزي في حقل الدراسات الأندلسية كثيرة أشهرها تاريخ مسلمي اسبانيا Histoire des Musulmans d'Espagne الذي نشره سنة ١٨٨١، ثم أعاد ليفي

بروفنسال نشره سنة ١٩٣٢، وكتاب جامع تاريخ بني عباد Recherches Loci di Abbadidis الذي نشره سنة ١٨٤٦ .

ولقد قام دوزي بنشر عدد من كتب التراث الأندلسي هي: البيان المغرب لابن عذارى، والمعجب لعبد الواحد المراكشي، والحلة السراء (الجزء الخاص بالأندلس) لابن الأبار، وقسم من نزهة المشتاق للدريسي، وشرح قصيدة ابن عبدون لابن بدرون.

إن دوزي صاحب جهد كبير في الدراسات الأندلسية الإسلامية وجهوده طيبة في نشر ما تعهده من كتب التراث، ولكنه أفسد كل جهده بما كانت تحفل به مقدماته من أخطاء، وبالأحكام الفاسدة التي أصدرها ضد الحضارة الإسلامية، والاستنتاجات الخاطئة التي توصل إليها.

ولقد عاصر دوزي عدد من المستشرقين الأسبان الذين ساروا على دربه إلى المدى الذي جعلهم يخلقون الأحداث ويلفون الأخبار كي يدللوا على ما ألقوه بالمسلمين وقادتهم من اتهامات من أمثال ايزودورو الباجي Isidoro Pacence وخوسيه أنطونيو كوندي Jose Antonis Conde وإن كان هذا الأخير أقل عداوة من غيره، فعلى الرغم من أن عنوان أشهر كتبه يحمل اسما عدوانيا هو «الاحتلال العربي لاسبانيا» La Dominacion Arabe en Espana وعلى الرغم من ابتعاده عن النهج العلمي في علاجه لقضايا التاريخ الأندلسي والموضوعات الحضارية الإسلامية فإنه يقف من دوزي Dozy موقفا معارضا ويصفه بالانحراف ويتهمة بالتلفيق.

ونذكر في هذا السياق أيضا واحدا من المستشرقين الأسبان لم يشهد الاستشراق مثيلا له في كراهية الإسلام والحق على المسلمين وعقيدتهم وحضارتهم، عمد إلى التعبير عن فكره ببذاءة لم نعهدها فيمن يتصدون للتأليف في العلوم الاستشراقية، هذا المستشرق هو فرانسيسكو جافير سيمونيت Francisco Javier Simonet الذي ألف كتابين كبيرين استهدف منهما الهجوم على الإسلام والمسلمين وإنكار أية منجزات قام بها المسلمون الأندلسيون، الكتاب الأول أقرب إلى أن يكون قاموسا يحمل اسم Glosario يضم الكلمات الأيبيرية واللاتينية التي كان يستخدمها المستعربون الأندلسيون، ويهدف المؤلف من وراء ذلك إلى إثبات أن المسلمين في الأندلس كانوا متأثرين بالحضارة اللاتينية أكثر من كونهم مؤثرين فيها، ولقد نشر هذا الكتاب في مدريد سنة ١٨٨٨.

والكتاب الثاني خصصه للتعريف بالمستعربين وهو «تاريخ المستعربين في اسبانيا» Historia de Los Mozarabes مدريد ١٨٩٧، وكتاب المستعربين هذا يحمل شحنة كبيرة من الكراهية للإسلام وحضارته مع انكار لمنجزاتها، وسوف نخصه بوقفه في آخر

هذا البحث لنناقش بعض ما جاء فيه من آراء وأخطاء.

غير أن القرن التاسع عشر الذي وقف شاهد اثبات على هذا النفر من المستشرقين الذين نصبوا من أنفسهم رماة يرسلون سهامهم إلى صدر الحضارة الإسلامية في الأندلس قد عايش برمته المستشرق الأسباني المتفتح العقل والفكر، باسكوال دي جايا نجوس ١٨٠٩ - ١٨٩٧ Pascual de Gayangos الذي أعطي بسطة في العمر، وثروة في العلم، ومعرفة جيدة لعدد من اللغات الحية. لقد فهم باسكال دي جايا نجوس - من خلال حيدته واجادته التامة للغة العربية - أبعاد الفكر الإسلامي في الأندلس، ومنجزات الحضارة الإسلامية في ربوعه وعلى جنباته، وقام بعدة أعمال علمية كان أهمها كتاب تاريخ الممالك الإسلامية في أسبانيا The History of the Mohammedan Dynasties in Spain الذي نشر في لندن في أوائل العقد الرابع من القرن التاسع عشر الماضي. ولكي يزيد المستشرق الكبير الأقطار المتحضرة معرفة بتاريخ المسلمين في أسبانيا فقد اختار واحدا من أهم وأكبر كتب تاريخ المسلمين الفكري والأدبي في الأندلس، وهو كتاب نفح الطيب، فترجمه إلى اللغة الإنجليزية، وكان الأيسر عليه أن يترجمه إلى لغته الأسبانية، ولكنه أثر اللغة الإنجليزية لعلمه أنها أوسع انتشارا وأن الانتفاع بالكتاب عن طريقها سوف يكون أشمل، وأعمق وأعم.

غير أن أهم منجزات جويا نجوس على الإطلاق - ونحن هنا نستعير عبارة صديقنا العالم الجليل الدكتور محمود مكي - هي اعداده لطائفة كبيرة من تلاميذه خدموا الدراسات العربية طوال القرن التاسع عشر في مقدمتهم فرانسيسكو كوديرا^(١)، Francisco Codera.

يمثل كوديرا بالنسبة لنا نحن المعنيين بالدراسات الأندلسية معلما من معالم الطريق، فقد أوتى بدوره بسطة في العمر والعقل والانتاج ١٨٣٦ - ١٩١٧، واسمه الكامل فرانسيسكو كوديرا زيدين Francisco Codera Zaydin، ولقد أشرب كوديرا حب العرب، ويقال إنه ينحدر من أسرة عربية الأصول شأن كثير من الأسر الأسبانية، واختار لاسمه صيغة عربية هي الشيخ فرنسيسكو قدارة زيدين، وكان الأمير شكيب أرسلان حين يتحدث عنه ينطق الاسم في صيغته العربية «قديرة».

كان كوديرا يمثل غرة بيضاء في جبين الاستشراق الأندلسي في القرن التاسع عشر، ذلك القرن الذي ناء كاهله بالأوزار الثقيلة لعدد ضخم من المستشرقين الأوروبيين المهتمين بالأندلس.

لقد اقتنى كوديرا عددا كبيرا من المخطوطات العربية النفيسة التي يرتبط أكثرها بالتاريخ الإسلامي للأندلس، كما جمع قدرا كبيرا من النقود العربية الأندلسية وصفها

في كتاب نفيس، ولم يحل عمله كأستاذ في جامعة مدريد بينه وبين العطاء الوفير الذي تمثل في اصدار ما أسماه بالمكتبة الأندلسية Biblotica Arabico Hispana بمساعدة تلميذه النابه خليان ريبيرا Julian Ribera الذي سوف يأتي ذكره بعد قليل.

إن هذه الكتب هي: الصلة لابن بشكوال، التكملة لابن الأبار، المعجم في أصحاب أبي علي الصدي، بغية الملتبس للضببي، تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي، فهرست ما رواه ابن خليفة عن شيوخه.

إنها مجموعة جلية القدر من كتب التراث الأندلسي الأصيل التي لا غنى للباحث في ميادين الدراسات الأندلسية عن أي منها، هذا فضلا عن كتبه في التاريخ الأندلسي التي تشكل مجلدات عديدة برئت - في جملتها - من الخطأ وخلت - في غالبيتها - من الانحراف.

ولعل كوديرا هو المستشرق الوحيد الذي علا صوته بمدح المسلمين وتمجيد أعمالهم، وعلان فضلهم على الحضارة الانسانية وحفاظهم على التراث القديم، فيقول في المجلد الثاني الذي أصدره سنة ١٩١٧ ما نصه: إن العرب - يقصد المسلمين - كانوا أكثر شعوب العصور القديمة والوسطى اهتماما بالعلم وأغزرهم تأليفا في شتى صنوف المعرفة.

وكان كوديرا يدعو إلى تعريب أوروبا - أي تعريب الحضارة الأوروبية - ويقول في بعض ما ذكره عنه جيمس مونرو: إن من الخطأ العمل على «أوربة» اسبانيا بل الواجب هو تعريب أوروبا وعلى اسبانيا أن تسترد دورها الأندلسي القديم في هذا التعريب^(٢). إن كوديرا بدعوته هذه يعدّ أكبر منصف للحضارة والفكر الاسلامي في الأندلس وقد بدا ذلك واضحا سواء في مقدمات الكتب التي حققها أو الكتب التي ألفها مثل: التاريخ الاسلامي لنربونه وجرنده وبرشلونه، وكتاب اضمحلال دولة المرابطين وسقوطها، وكتاب دراسات نقدية حول التاريخ الأندلسي.

على أن واحدا من انجازات كوديرا الكبرى التي تذكره بالحمد والثناء تتمثل في مدرسته الفكرية الأندلسية التي أشرف على تكوينها وحملها رسالته وخرّجت عددا من كبار المستشرقين المعنيين بالدراسات الأندلسية الاسلامية وهم خليان ريبيرا Julian Ribera ، آسين بلاثيوس Asin Placloc ، أنخل جنثالث بالنثيا Angel G. Palencia ، جارثيا جومص E. Garcia Gomes .

لقد ربطت مجموعة من الوشائج بين هؤلاء المستشرقين ، أهمها أنهم جميعا تلاميذ كوديرا ومريدوه ، فكانوا كالاخوة في نطاق الأسرة الواحدة ، ومن ثم اطلقوا على جماعتهم بني كوديرا طبقا لما أشرنا إليه في موضع سابق .

ولكن يبدو أن جارسيا جومس لم يتلمذ على كوديرا بشكل مباشر، فقد كان عمره اثني عشر عاما حين توفي رأس الأسرة في سنة ١٩١٧، ومعنى ذلك أنه تلميذ للفكرة التي غرسها المستشرق الكبير في عقول مريديه من حب للتراث الاسلامي في الأندلس والعناية بدراسته.

على أننا لا نتردد قيد لحظة في أن نقرر أن أقرب تلاميذ كوديرا إلى نفسه وأصدقهم بقلبه وأكثرهم اتصالا بشخصه والتزاما بفكره ومتابعة لنهجه هو خليان ريبيرا Julian Ribera الذي عاش بين سنتي ١٨٥٨ - ١٩٣٥. إن ريبيرا بلنسي المولد، أي انه من مدينة بلنسية ذات الأمجاد الكبيرة إبان العصر الاسلامي، ومنجبة المفكرين والعلماء والشعراء، لقد عمل ريبيرا أستاذا للغة العربية في جامعة سرقسطة، ثم انتقل إلى جامعة مدريد حتى سنة ١٩٢٧، حيث شعر بالحنين إلى مسقط رأسه فعاد إلى بلنسية ليعكف على دراساته ويتابع تحقيق الكتب التراثية إلى أن توفي.

ولقد أسهم ريبيرا مع أستاذه كوديرا في اصدار المكتبة الأندلسية حسبما مربنا من حديث، وفي يقيننا أن عمله مع كوديرا لم يكن مجرد مساعدة، بل كان مشاركة فعالة، فلقد كان المستشرق الكبير يمتلك مجموعة من الجذاذات التي أعدها المستشرق الايطالي ليون كايثاني L. Caetani العدد كبير من علماء المسلمين وأدبائهم في الأندلس^(٣).

هذا وقد قام ريبيرا بتحقيق كتاب قضاة قرطبة للخشني، وحقق ديوان ابن قزمان، وتاريخ افتتاح الأندلس لابن القوطية مع ترجمته إلى الاسبانية، واهتم بالشعر الأندلسي والموسيقى الأندلسية وأصدر في ذلك أبحاثا كثيرة.

● **والشخصية الثانية** في مدرسة كوديرا الاستشراقية أو بني كوديرا حسبما اصطالحوا على تسمية أنفسهم هو المستشرق آسين بلاثيوس Asin Placios الذي عاش النصف الأول من عمره في القرن الماضي والنصف الآخر في القرن العشرين الميلادي الحالي ١٨٧١ - ١٩٤٤. غير أن بلاثيوس كان من رجال اللاهوت المسيحيين، أو بالأحرى كان قسيسا، ولذلك فقد كانت اهتماماته الاستشراقية منصبه في أكثر حالاتها على دراسة فلاسفة المسلمين ومتصوفهم، فصنف كتباً عن ابن باجه السرقسطي El filosofo Zaragozano Avempace وابن مسرة ومدرسته الفكرية Aben Masarra y su escuela، ومحبي السدين بن عربي (Monografias y documentos) Elmistico Murciano Ben Arabi وابن حزم القرطبي والفكر الديني Aben Hazam de Cordoba y su Historia de la ideas religiosas.

ولم يقف نشاط آسين بلاثيوس عند التأليف في محيط الفكر الاسلامي والكتابة عن الفلاسفة والمتصوفة من المسلمين الأندلسيين، وإنما اتسعت دائرة نشاطه لتشمل التحقيق والترجمة والنشر فقد نشر «كتاب الحقائق» لابن السيد البطلليوسي سنة

١٩٤٠، مع مقدمة باللغة الاسبانية. كما ترجم كتاب الاخلاق والسير في مداواة النفوس لابن حزم، مدريد ١٩٢٨.

ولعل أخطر عمل قام به بلاثيوس في نطاق الانتصاف للفكر الاسلامي وأصاله تأثيره في الفكر المسيحي الأوروبي هو كتابه: الأصول الاسلامية للكوميديا الالهية La escatologia musulmana en la Divina Comedia الذي نشر أكثر من مرة في مدريد سنة ١٩١٩، وسنة ١٩٤٣.

لقد ظل الأوروبيون يضعون دانتي وملحمته المعروفة بالكوميديا الالهية موضعاً رفيعاً من التقديس والتكريم، وقد ظنوا أن فكرة الملحمة ونسجها من بنات أفكار دانتي، وما أن نشر آسين بلاثيوس كتابه هذا حتى بدأت مكانة دانتي تنزلق من عليائها، وأخذت ملحمته - برغم سحر أسلوبها - تتجرد من أصالتها وتتعرى من قدسياتها. فقد أثبت بلاثيوس أن الملحمة مأخوذة فكرة وتخطيطاً من معجزة الاسراء والمعراج، لقد أثبت بلاثيوس نظريته من وجوه عديدة، ذلك أن البداية وتشابه المواقف وتسلسل الأحداث كلها واحدة في كل من الاسراء والمعراج من ناحية وفي الكوميديا الالهية من ناحية ثانية.

لقد تابع بلاثيوس قصة دانتي خطوة خطوة، وموقفاً موقفاً، وحركة حركة، ومعنى معنى، وردها كلها إلى أصولها في قصة المعراج، وكان بوجدنا أن نلقي مزيداً من التوضيح في هذا الشأن غير أن ضيق المكان لا يسمح بأكثر من ذلك.

ونحن على رسلنا في الحديث عن مدرسة كوديرا الاستشراقية أو بني كوديرا، نود أن نعرض لثالث الاخوة إن صح التعبير، وهو آنخل جنثالث بالنثيا Angel Gonzalez Palencia ١٨٨٩ - ١٩٤٩ م.

لقد نفع جنثالث نفسه في الثقافة الاسلامية الأندلسية نقعاً على الرغم من قلة إنتاجه من حيث الكم، ولكنه عطاء نفيس من حيث الكيف، إن هذا المستشرق قد ارتبط بتاريخ بلاده اسبانيا ارتباط المحب، ومثلما فعل شيخه وزميله، كان يرى أن المرحلة الاسلامية في تاريخ اسبانيا هي أكثر الحقب وضاءة والتماعاً، وحين أحال الأستاذ ريبيرا نفسه إلى التقاعد سنة ١٩٢٧، جلس جنثالث في مكانه بقسم اللغة العربية بجامعة مدريد.

كان نشاط جنثالث مقسماً بين التدريس والبحث العلمي. وكان البحث العلمي عنده مقسماً بين التحقيق والنشر والترجمة من ناحية، وبين التأليف من ناحية أخرى، فقد ترجم إلى الاسبانية قصة حي بن يقظان وطبعت في مدريد ١٩٣٤ للفيلسوف الطبيب الأديب أبي بكر بن طفيل، ونشر كتاب (تقويم الذهن في المنطق) لأبي

الصلت أمية بن عبدالعزيز الداني سنة ١٩١٥ في مدريد .

وأما مؤلفاته التي نعرفها فتتمثل في كتابيه : تاريخ اسبانيا الاسلامية Histoire de la Espana Musulmana الذي طبع عدة طبعات كان آخرها طبعة برشلونة سنة ١٩٤٥ ، وتاريخ الأدب العربي في اسبانيا Historia de la literatura Arabigo-Espanola الذي قام على ترجمته مؤرخ الأندلس الجليل الأستاذ الدكتور حسين مؤنس، وسماه تاريخ الفكر الأندلسي، ولقد علل الدكتور مؤنس التسمية الجديدة بأن الكتاب لا تقتصر مادته على الأدب وحده، ولكنه يشتمل على التاريخ والرحلات والفلسفة والتصوف والطب والنبات والفلك والرياضيات^(٤) فهو والأمر كذلك كتاب شمولي تنطبق عليه صفة الفكر أكثر مما تنطبق عليه سمة الأدب وحده .

والحقيقة أن المستشرق جنثالث بالنتيا قد أدى للفكر الاسلامي في الأندلس هدية جليلة، ونحن قد نختلف مع المستشرق الجليل في بعض الأفكار مثلما نختلف مع الأستاذ ريبيرا في تحليل بعض القضايا، ولكنه خلاف لا ينبع من عصبية أو حكم مسبق من ناحيتهما أو من ناحيتنا .

يبقى بعد ذلك من بني كوديرا المستشرق جارسيا جومس E. Garcia Gomez المولود سنة ١٩٠٥ ، أي قبل وفاة شيخ المستشرقين كوديرا باثني عشر عاما، ولذلك فهو وإن كان تلميذا لمدرسة كوديرا إلا أنه تلميذ مباشر للأستاذ خليان ريبيرا، ومثلما فعل زملاؤه في خدمة التراث الاسلامي في الأندلس والتعريف به وترجمته إلى الاسبانية، فقد فعل جومس الصنيع ذاته، وهذه أهم مؤلفاته : قصائد مختارة من الشعر الأندلسي ١٩٤٠ ، تعليقات على القصيدة المقصورة للقرطاجني ١٩٣٣ ، تحقيق ديوان أبي اسحاق الالبيري مع ترجمة اسبانية وتعليقات عليه ، غرناطة ١٩٤٢ ، ترجمة كتاب الأخلاق والسير لابن حزم القرطبي مدريد ١٩٥٣ ، تحقيق ونشر كتاب رايات المبرزين وشارات المميزين لابن سعيد مع ترجمة اسبانية مدريد ١٩٤٢ ، نشر وترجمة رسالة في فضل الأندلس للشقندي مدريد ١٩٣٣ .

إننا نستطيع أن نضيف إلى تلك المجموعة من المستشرقين الاسبان المنصفين للثقافة الاسلامية في الأندلس مستشرقاً آخر معاصراً يرى في اسبانيا الاسلامية واسبانيا المعاصرة ما قد رآه كل من كوديرا وجايا نجوس من قبل، إنه المستشرق اميريكو كاسترو Americo Castro الذي توفي منذ سنوات قليلة وصاحب الكتاب النفيس : حقيقة اسبانيا التاريخية La Realidad Historica de Espana .

إن كاسترو يدير محاور كتابه في هذا الاتجاه - أي حقيقة اسبانيا - وما دام الرجل منصفاً فإننا نتوقع منه القول الصادق والحكم العدل، ومن ثم فهو يقرر أن

الأندلسيين المسلمين هم الذين خلقوا أول شعور قومي في اسبانيا، ولولاهم لما أصبح لاسبانيا أي تمييز على من شأنها ويسلكها بين الأمم، ليس في تاريخها الوسيط وحسب، وإنما ينسحب ذلك على تاريخها الحديث أيضا.

إن كاستروحين سطر أفكاره هذه في كتابه «حقيقة اسبانيا التاريخية» كان يرد على مستشرق معاصرهم لا يزال على قيد الحياة إبان كتابة هذه السطور متجاوزا التسعين من عمره اسمه كلوديو سانثيز البرنس Claudio Sanchez- Albornoz ألف كتابا عن اسبانيا الاسلامية جعل عنوانه Fuentes de la Historia Hispano- Musulmana يهمل فيه شأن العرب والمسلمين ويلغي القرون الثمانية العظيمة بجرة قلم، ويقرر في عصبية وتشنج أن اسبانيا تقتصر أصولها على العناصر الرومانية القوطية اللاتينية الكاثوليكية.

إن المستشرقين الاسبان من الكثرة بمكان، وإن غير الاسبان الذين كتبوا عن الاسلام في الأندلس كثيرون، والكتابة عنهم أجمعين أمر لا يتسع له هذا المجال، غير أننا لا نستطيع - قبل أن ننتقل إلى القسم الثاني من هذا البحث - أن نغفل ذكر ليفي بروفنسال Levy Provincial الذي استطاع أن يخفي مشاعره بمكروذكاء.

إن ليفي بروفنسال يهودي من مواليد الجزائر، ومن ثم فهو أقرب ما يكون إلى بعض العلماء العرب الذين تشربوا أساليب التفكير الاستشراقي وتورطوا في كثير مما كتبوه في الاساءة إلى الاسلام والنفور من مجتمع المسلمين، ولعل اللمعان الذي أصابوه في مجتمعاتهم قد تحقق لهم عن هذا الطريق.

ومهما كان الأمر في شأن بروفنسال من تأييد لثورة الجزائر في سنواتها الأولى والسنوات الأخيرة من حياته التي انتهت سنة ١٩٥٧، فإنه يعدّ امتدادا لدوزي وتلميذا له، واستمرارا لنمط تفكيره.

لقد ألف بروفنسال عددا من الكتب عن اسبانيا الاسلامية، وحقق ونشر عددا آخر غير قليل من كتب التراث الاسلامي الأندلسي، فأما أشهر مؤلفاته فهي: تاريخ اسبانيا الاسلامية Historie de l'Espagne Musulmane باريس ١٩٥١، واسبانيا الاسلامية في القرن العاشر الميلادي L'Espagne Musulmane au Xe Siecle باريس ١٩٣٢، وشبه جزيرة ايبيريا La Peninsule Iberique ١٩٣٨، وحضارة العرب في اسبانيا La Civilisation Arabe en Espagne باريس ١٩٣٢.

وأما الكتب التي نشرها فهي البيان المغرب لابن عذارى، نشر الجزء الثالث منه سنة ١٩٣٠، ثم أعاد نشر الجزئين الأول والثاني وكان دوزي قد قام بنشرهما، والروض المعطار للحميري مع ترجمة فرنسية: لايدن ١٩٣٦، وجمهرة أنساب العرب لابن حزم القاهرة ١٩٤٨، وأعمال الاعلام للسان الدين بن الخطيب الرباط ١٩٣٤، تاريخ قضاة

الأندلس للبناهي القاهرة ١٩٤٨.

ومن الحقائق المعروفة أن بروفنسال كان يستعين بتلاميذه العرب في تحقيق هذه المخطوطات التي كان يحصل عليها بوسائل بعيدة عن نزاهة العلماء.

* * *

نماذج من أخطاء بعض المستشرقين:

إن أخطاء المستشرقين كثيرة وجسيمة حيال الحضارة الإسلامية في الأندلس وجنوب أوروبا، وإن استقصاءها لما لا يتسع له المجال هنا، لأنه يحتاج إلى عدد من المجلدات، ولكننا سوف نعرض لنماذج من أخطائهم راعينا أن تكون متنوعة الموضوعات بين تاريخ وحضارة وفكر وعقيدة وإعلام وأدب، وها نحن نقدم هذه النماذج التي تتصل بسكان الأندلس، وتشويه تاريخ دولة المرابطين، واختلاق الأخبار وتزييف الوثائق، وتحريف الحقائق، وإنكار وجود بعض الشخصيات الإسلامية البارزة، والاساءة إلى كبار أئمة المسلمين ومفكرهم، والاغارة على بعض أنواع الأدب العربي ونسبته إلى قومهم.

* * *

أخطاء حول سكان الأندلس:

حين يتحدث ليفي بروفنسال عن سكان الأندلس في العصر الإسلامي تبدو أفكاره ظاهرة الاضطراب يناقض بعضها بعضا، فهو يقسم هؤلاء السكان إلى أربع فئات أو أجناس هم العرب، والبربر وأهل البلاد الذين دانوا بالاسلام واليهود الذين أسلموا، وقد استقى بروفنسال معلوماته هذه، أو بالأحرى تقسيماته للسكان من كتاب لمؤلف أندلسي مجهول اسمه^(٥)، ثم يعود مرة أخرى فيقسمهم تقسيما آخر هم أبناء الاسبان الذين دخلوا في طاعة المسلمين صلحا وأسلموا، وأبناء الاسبان الذين دخلوا في طاعة المسلمين عنوة فأصبحوا بحكم الفتح أسرى ثم أسلموا، وأبناء المستعمرين الذين أسلموا بعد الفتح، وأبناء أسرى النصراني الذين أتت بهم الفتوح والغزوات ثم دانوا بالاسلام. ويؤكد بروفنسال أن هذا التقسيم الأخير هو الصحيح وأنه أكثر مطابقة للواقع من وجهة نظره^(٦).

وعلى الرغم من أن ليفي بروفنسال يعتبر من كبار المستشرقين الذين توفروا على الدراسات الأندلسية فإنه كثيرا ما يورط نفسه في أخطاء كان في غنى عنها لو تحرى الدقة والتزم جانب الأمانة التاريخية، ذلك أنه في تقسيمه الأول أسقط النصراني الذين ظلوا على دينهم وكانوا يشكلون نسبة كبرى من السكان، كما أسقط اليهود الذين ظلوا على دينهم، فإن قلة منهم هي التي أسلمت. وتمتع الفريقان من أسلم

منهم ومن بقي على دينه، بحرية الفكر والعقيدة، وتولوا المناصب الكبرى التي منها الوزارة، وفي تقسيمه الثاني نسي بروفنسال تماما العرب والبربر وأسقطهم من جملة السكان الأندلسيين.

ويتطوع الأستاذ بروفنسال فيقسم الأندلسيين الذين أسلموا إلى فريقين، فريق دخل في طاعة المسلمين صلحا، وفريق دخل في طاعة المسلمين عنوة، ثم قرر أن المسلمين فرقوا في المعاملة بين من أسلم صلحا ومن أسلم عنوة، وهو حكم مغاير للحقيقة كل المغايرة.

لقد تنبه إلى هذا الخطأ المؤرخ الجليل الأستاذ الدكتور حسين مؤنس حين ذكر أن مسلمي الأندلس لم يستطيعوا تمييز أرض فتحت صلحا من أرض فتحت عنوة في الأندلس، فإن كل من أسلم من الأندلسيين تمتع بكل الحقوق التي يتمتع بها المسلم الفاتح، وأما الذين لم يسلموا فقد اعتبروا أهل ذمة وطبقت عليهم الأحكام الإسلامية تبعا لنصوص الشريعة ولقوا من السماحة والعدالة في المعاملة ما قد تعارفت عليه أحكام الشريعة السمحة في هذا السبيل^(٧).

ثمّة خطأ آخر وقع فيه المستشرق ليعي بروفنسال حين ذكر أن العرب كانوا يشكلون ارستقراطية خاصة في الأندلس، والحقيقة أن إيراد الخبر على هذا النحو يشكل خطأ فادحا، فلم يكن العرب طبقا لما ذهب إليه بروفنسال يشكلون ارستقراطية في الأندلس على الرغم من أن الأميركان منهم، بل إن الأمر على العكس من ذلك تماما، فإن الموالي هم الذين كانوا يشكلون الارستقراطية الحقيقية، وظلوا كذلك حتى آخر الخلافة الأموية، أي ما يزيد على ثلاثة قرون.

لو أن بروفنسال كلف نفسه الاطلاع على تاريخ ابن القوطية لكان له رأي آخر فيما اخترعه من ارستقراطية عربية في الأندلس، فالأخبار في ذلك كثيرة منها على سبيل المثال خبر الصميل بن حاتم - أحد أقوى الرؤساء العرب وقادتهم - حين ذهب إلى ارطباس كبير عجم الأندلس في رفقة عشرة من رؤساء عرب الأندلس ليطلبوا إليه أن يمنحهم شيئا من الأرض، فوهبهم مائة ضيعة بحيث صار لكل واحد منهم عشر ضياع. ومنها أيضا خبر ميمون العابد الذي ذهب إلى ارطباس يطلب إليه أن يعطيه ضيعة يستغلها ويؤدي إليه الحق عنها، فوهبه ارطباس ضيعة وأبى أن يشاركه في غلتها، ودعا بوكيل له وقال له: ادفع إليه - يعني إلى ميمون - المجشر الذي على وادي شوش وما فيه من الغنم والبقر والعبيد، وادفع إليه القلعة بجيان، وهي المعروفة بقلعة حزم، فملكها^(٨).

لم يكن العرب إذن يشكلون طبقة ارستقراطية في الأندلس، ولم يكونوا ذوي استعلاء على الناس وترفع عنهم، وإنما كانوا يعيشون بكدهم وكفاحهم، شأنهم في ذلك

شأن الآخرين، ولعل الخطأ الذي وقع فيه ليفي بروفنسال مردّه إلى استنتاج غير سليم، ذلك ان العرب في المشرق كانوا يشكلون مجتمعات ارسقراطية في البلاد التي فتحوها، فظن بروفنسال أن الأمر لا يعدو أن يكون كذلك في الأندلس فكان هذا الخطأ الذي تردى فيه غير منتبه إلى أن القياس هنا غير جائز، وهو إن جاز في العلوم الشرعية والنظريات الرياضية فإنه لا يجوز في الأحداث التاريخية.

ومن العجيب أن ليفي بروفنسال لم يكن وحده الذي ذهب هذا المذهب الظالم في الحكم على الجماعات العربية في الأندلس وإنما شاركه في ذلك عدد من المستشرقين وزادوا على ذلك فوصفوا العرب بأنهم كانوا غاصبين مستبدين وفي مقدمة هؤلاء المستشرقان المتعصبان ايزيدورودي لاس كاخيلاس وفرانسييسكوخافييرسيمونيت .

خطأ آخر تاريخي يقع فيه بروفنسال في معرض خبريسوقه عند حديثه عن فتح الأندلس، فيقرر أن العرب الفاتحين كانوا يكرهون انتشار الاسلام، لأن انتشاره يضرب بيت المال^(٩)، والأمر هنا يبدو غريباً كل الغرابة، ففي الوقت الذي يذهب فيه أكثر المستشرقين خطأ إلى أن العرب كانوا ينشرون الاسلام بالسيف، يذهب بروفنسال إلى النقيض ويرى أنهم يكرهون انتشار الاسلام لكي تمتلئ الخزنة بالأموال بسبب فرض الجزية على الذين لم يسلموا.

والحقيقة أن الفريقين كليهما على خطأ فقد أرسل الله محمدا هاديا ولم يرسله جابيا، والاسلام ينتشر بأصوله ومبادئه واقتناع الناس بها جميعا.

* * *

دوزي يشوه تاريخ المرابطين:

المستشرق رينهارت دوزي فيما عمد إليه من تشويه الوجوه الاسلامية إلى
عمد الحملة على المرابطين وأميرهم يوسف بن تاشفين.

إن دوزي لم يجرؤ على التناول على الملك العظيم يوسف بن تاشفين مؤسس دولة المرابطين وموحد الأندلس بعد أن حرر أرضه من الغزاة الفرنجة وخلص الناس من تحكم ملوك الطوائف وفسادهم، ولكنه - أي دوزي - تصيد عبارات أوردها عبد الواحد المراكشي المتوفى سنة ٦١٨هـ، عندما تحدث عن المرابطين في كتابه «المعجب» الذي نشره دوزي نفسه في أوائل العقد التاسع من القرن التاسع عشر .

يقول المراكشي: اختلت حال أمير المسلمين بعد الخمسمائة اختلالا شديدا

فظهرت في بلاده مناكر كثيرة وذلك لاستيلاء أكابر المرابطين على البلاد ودعواهم الاستبداد... واستولى النساء على الأحوال وأسندت إليهن الأمور... وأمير المسلمين في ذلك كله يتزايد تغافله ويقوى ضعفه وقنع باسم إمرة المسلمين وما يرفع إليه من الخراج وعكف على العبادة والتبتل، فاختلف عليه لذلك كثير من بلاد الأندلس وكادت تعود إلى حالها الأولى.

يلتقط دوزي هذه العبارات التي أملاها عبد الواحد المراكشي - إذ من المعروف انه أملى كتابه من ذاكرته - في شأن علي بن يوسف بن تاشفين فيجسمها وينفث فيها سموه ويسم دولة المرابطين كلها بالبربرية والتخلف، ويصف السلطان علي بن يوسف بـ «الرجل التافه» ويتباكى على الشعر العربي في العصر المرابطي فيقول انه انتقل من القوة وخلو البال والخفة واللهو إلى الجبن والجفاف والحزن والتدين^(١٠).

هكذا تكون الخفة واللهو من وجهة نظر المستشرق الكبير صفتين تدفعان بالشعر إلى مرتبة القوة وبالتالي إلى تمجيد عصر ملوك الطوائف، وتكون صفتا الحزن والتدين ظاهرتين تهويان بالشعر إلى مرتبة الضعف وبالتالي إلى التشهير بالمرابطين والحملة عليهم والنيل من مروءتهم.

الواقع أن الأمر مختلف عن ذلك كل الاختلاف فلقد مجد دوزي ملوك الطوائف بسبب كونهم من واقع ضعفهم السياسي ومحاربة بعضهم بعضا والاستعانة بالفرنجة في هذه الحروب قد زلزلوا الأرض زلزالا تحت أقدام الأمة الإسلامية في الأندلس، ويحمل دوزي في الوقت نفسه على المرابطين لانهم وحدوا صفوف المسلمين ورأبوا صدعهم وهزموا أعداءهم وخلصوا المسلمين من هؤلاء الملوك الضعفاء.

ليس المنطق وحده هو الذي يقرر ذلك ولا الاستقراء النزيه للتاريخ فقط هو الذي يؤكد هذه الحقيقة، ولكن عددا من المستشرقين الأسبان هم الذين تولوا الرد على دوزي فنقضوا دعواه وسفهاوا أفكاره.

يقول المستشرق الأسباني جرسيا جومس في وصف ملوك الطوائف مناقضا دوزي: «بين ناري النصاري في الشمال والبربر في الجنوب، وقف ملوك الطوائف وقد وهن أمرهم، وأضعفهم الترف والبذخ، لا يكاد سلطان أحدهم يتخطى حدود بلده، فكانت دويلاتهم أشبه بجمهوريات ايطالية في ثياب شرقية وسادت عصرهم كله روح من البذخ المسرف والاجرام السافر من المطامع والنزوات ومن الخناجر والسموم»^(١١).

أما المستشرق آنخل جنثالث بالنثيا فيقرر أن انتشار عقد الأندلس وتفرق أمره

في دول الطوائف كان في ذاته سبب ضياع الأندلس، لأن هذه الدويلات الصغيرة كانت على حال من الضعف لم تستطع معها أن تثبت لهجمات النصاري الذين وحدوا قواهم أمام المسلمين الذين لم تتوقف الخصومات بينهم أبداً، بل لقد أصبح الفونسو السادس بعد استيلائه على طليطلة سنة ٤٧٨هـ في مركز مكن له من أن يُعين بعض ملوك الطوائف على بعض، ويتدخل في شئون مملكة بلنسية، وعظمت قوته وزاد خطره على المسلمين حتى خافه المعتمد ودخل في ولائه وزوجه إحدى بناته (كذا).

هنا بدأ الفقهاء - وقد رأوا الاسلام ينحسر مدّه ويتقلص ظله - يتجهون إلى افريقية لاستصراخ يوسف بن تاشفين سلطان المرابطين، فشد الرحال إليه - على الرغم من معارضة الملوك - وقد يضم قضاة بطليموس وغرناطة والوزير أبا بكر بن زيدون ولد الشاعر الكبير أبي الوليد - قلبى السلطان المرابطي دعوتهم، واستجاب لاستصراخهم، وعبر إلى الأندلس ثلاث مرات، وحقق انتصارات كبيرة على الفونسو والجيش المتحالفة معه، ووحد الأرض والشعب، وحين تبين للفقهاء المسلمين أن آفة الأندلس هي ملوكه لتفرق كلمتهم وعجزهم عن صد الجيوش النصرانية، اصدروا فتوى بعزل ملوك الطوائف^(١٢) فدخل الأندلس كله مرحلة جديدة من القوة تحت حكم يوسف بن شاشقين سلطان المرابطين وصارت المملكة الاسلامية تشمل الأندلس جميعه ومساحة كبرى من شمالي افريقية.

* * *

آراء مستشرقين كبيرين في الرد على دوزي ونقض آرائه.

هذه

ولكن يبقى بعد ذلك وصف دوزي يوسف بن تاشفين «بالرجل التافه» فهل كان يوسف بن تاشفين رجلاً تافهاً فعلاً، وهل يليق برجل يدعي العلم وينتسب إلى طبقة المستشرقين أن يكون الشتم والسب إحدى وسائله لكتابة التاريخ.

وهل يكون تافهاً من يستنجد به ملوك الطوائف اللاهون المتخاذلون فيلبي دعوتهم، ويزحف بجنوده من مراكش إلى الأندلس ويكتسحها ويهزم جيوش النصاري في موقعة بعد موقعة، ثم يجهز عليهم في وقعة الزلاقة المشهورة سنة ٤٧٩ التي كان أحد فرسانها الملك الشاعر المعتمد بن عباد.

وهل يكون تافهاً من يسارع إلى مبايعته ثلاثة عشر ملكاً ويسلمون عليه بأمر المسلمين وكان يلقب قبل ذلك فقط بالأمير.

عاد يوسف بن تاشفين إلى مراكش وبقي على اتصال بالأندلس، ثم لم يلبث أن سارّ الجيش إليها ودخل غرناطة في السنة نفسها وفيها آخر الصنهاجيين عبدالله بن بلكين.

لقد تم لابن تاشفين اكتساح مدن الأندلس وملك الجزيرة كلها، فشمّل ملكه
المغربين الأقصى والأوسط وجزيرة الأندلس، فهل مثل هذا الملك العظيم يكون «رجلا
تافها» حسبما وصفه دوزي.

إن دوزي لم ينل من يوسف بن تاشفين، وإنما نال من نفسه، وأما المؤرخون
الصادقون فقد وصفوا ابن تاشفين بقولهم: كان حازما ضابطا للنفس ماضي العزيمة
أسمر اللون رقيق الصوت.

ولعل الذي جعل دوزي يفقد توازنه فيقع فيما تردى فيه من خطيئة هو ما كتبه
يوسف بن تاشفين على ديناره: كان أحد الوجهين مكتوبا عليه «لا إله إلا الله محمد
رسول الله» و«وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ
الْخَاسِرِينَ» كان دوزي ملحدا مخادعا للإسلام والمسلمين، فلم يطق أن يقرأ شعارات
أمير المسلمين المكتوبة على ديناره، وتمخض غضبه عن تلك السقطة الكبيرة.

وأما بالنسبة لاتهامات دوزي عصر المرابطين بالتخلف الفكري والتأخر الأدبي
فإن المستشرق بالنتيا يستعير آراء استاذة خليان ريبيرا في الرد على دوزي، يقول ريبيرا
من مقال طويل كتبه عن ابن قزمان الزجال المشهور: استقرت في عقول الناس عن العصر
المرابطي صورة من نسج الخيال، لا تمت للواقع بصلة، لشعب متعصب عدو للفلسفة،
منصرف إلى اضطهاد الناس، فلقد كان شعر ابن قزمان يحمل إلينا نسيما جديدا، فهو
غريب في روحه، ينقل إلينا نفحات من أجواء المجتمع العليا منها والدنيا، هذا المجتمع
الذي كان مدركا لقيمه فخورا بثقافته الأدبية المهذبة، ويمضي المستشرق ريبيرا قائلا:
إنه من الصعب أن نجد فترة من التاريخ الإسباني تألق فيها مثل هذا العدد من عباقرة
وعظماء من هذا الطراز من المفكرين والشعراء وأهل الأدب ورجال العلم، على الرغم من
أن الشعب ترك قياده السياسي والدفاع عن أرضه إلى الأفارقة المرابطين. ولما كان
الأندلسيون هم الشعب الأوروبي الوحيد الذي ازدهرت عنده الفنون بشتى صنوفها،
والآداب والفلسفة وغيرها ازدهارا عظيما، فقد أصبحوا المثل الذي يحتذى، وسوق
ثمرات الفكر الذي إليه يقصد طالبو المعرفة، وحينما نهضت أوروبا نهضتها الفلسفية
والعلمية والأدبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين كان الأندلسيون من
أكبر شعوب أوروبا أثرا في الفلسفة والفلك والطب والقصص وشعر الملاحم وما إلى
ذلك^(١٢).

ثم يعود جنثالت بالنتيا فيعقب على كلام أستاذة ويقرر أن فنونا أدبية
كبرى وصلت إلى أرفع درجات تطورها خلال عصر المرابطين - تماما على النقيض مما
ذهب إليه دوزي - ففي ميدان النقد الأدبي ظهر الفتح بن خاقان وابن بسام، وفي
التاريخ ظهرت مؤلفات ابن بشكوال والضبي، ومن كتاب التراجم ابن خير، وفي

الجغرافية أبو حامد الغرناطي والادريسي، وفي الفلسفة ابن باجه، وبرع في الرياضيات ابن مسعود وابن سهل الضرير وجبر بن أفلح الاشبيلي، وفي الطب نبغ أبو الصلت الداني وابن باجه ومعاونه سفيان الأندلسي، كما بدأ نجم بعض بني زهريلتمع فظهر أبو مروان وأبو العلاء ابنا زهر. وفي علوم الفقه ظهر ابن أبي الخصال والقاضي عياض بن موسى، وفي الحديث ظهر الرشاطي والقاضي عياض، وفي النحو ابن الباذش وفي علوم الدين أبو بكر بن العربي.

إننا نقرر أن ذكر هذه الأسماء مجردة عن انجازاتها العلمية والفكرية وتآليفها الوفيرة النفيسة ليعطى الصورة الثقافية الحقيقية لعصر المرابطين، فإذا عرفنا ما قدم كل فرد من هؤلاء الاعلام من زاد عقلي لأمته وما أنتج من حصاد علمي للانسانية أدركنا أن عصر المرابطين لم يكن بالصورة المشوهة بل المختلقة التي صورها المستشرق دوزي.

ونحن من جانبنا نستطيع أن نضيف إلى الشعراء الذين ذكرهم بالنتيها ابن حمديس الصقلي الذي كان من شعراء المعتمد بن عباد، ورافقه إلى منفاه في اغمات ثم صار واحدا من شعراء المرابطين، وابن عبدون الذي كان شاعرا لبني الأفطس ثم التحق بالمرابطين، وأبا بكر عبد العزيز بن القبطورنة كاتب بني الأفطس وشاعرهم ثم صار كاتباً ليوسف بن تاشفين، وأبا محمد عبد الله بن سارة الشنتريني. ولقد حفل عصر المرابطين بالاضافة إلى هؤلاء جميعاً بأشهر شعراء الأندلس في وصف الطبيعة وهو ابن خفاجة وابن أخته ابن الرزاق، ولا بأس أيضاً من ذكر أبي الصلت أمية بن عبد العزيز برغم كثرة أسفاره إلى المشرق.

ومن المؤرخين نستطيع أن نضيف أبا بكريحي بن محمد المشهور بابن الصيرفي صاحب كتاب «أخبار لمتونة» وكان كاتباً لأبي حامد بن تاشفين، والمؤرخ ليسع بن عيسى بن حزم الغافقي صاحب كتابي «فضائل أهل المغرب» وكتاب «المغرب في محاسن المغرب» وقد ألف كتابه الأخير حين زار مصر سنة ٥٦٠هـ وأهداه إلى صلاح الدين الأيوبي، ومنهم أيضاً أي من مؤرخي عصر المرابطين أبو عامر محمد بن يحيى بن ينق صاحب «كتاب في ملوك الأندلس والأعيان والشعراء بها».

ومن أصحاب التآليف في طبقات الرجال نذكر أحمد بن عبد الرحمن بن الصقر الأنصاري الخزرجي صاحب كتاب «أنوار الأفكار فيمن دخل جزيرة الأندلس من الزهاد والأبرار».

ومن رجال الحديث نذكر الامام أبا علي بن سكرة الصدي وأصحابه وتلاميذه الذين كانوا يمثلون أكبر تجمع لرجال الحديث في العالم الاسلامي كله. ومن العلماء

المحدثين الذين ألفوا في علوم الحديث أبو الحسن رزين بن معاوية بن عمار العبدي وقد ألف عددا من الكتب منها: «تجريد الصحاح الستة» و«أخبار مكة والمدينة وفضلهما» و«كتاب في جمع ما يتضمنه كتاب مسلم البخاري والموطأ والسنن والنسائي والترمذي». ومنهم أيضا أبو بكر محمد بن خلف بن سليمان المعروف بابن فتحون الأوريولي صاحب «الذيل» على كتاب الاستيعاب، و«أوهام كتاب الصحابة». وأبو العباس أحمد بن معد بن عيسى التجيبي المعروف بابن الاقليشي صاحب كتاب «النجم من كلام سيد العرب والعجم» .

ومن كبار المفسرين ومشهورهم نذكر عبد الحق غالب بن عطية، وأما كبار فقهاء المسلمين فكانوا من الكثرة بحيث لا يتسع المجال لذكر اسمائهم، وفي ميدان الفلسفة نذكر ابن السيد البطليوسي النحوي الفيلسوف صاحب «كتاب الحقائق» وفي التصوف يبرز اسم أبي العباس بن العريف الصنهاجي وكتابه «محاسن المجالس».

كما حفل عصر المرابطين بعدد من كبار علماء الرياضة والفلك، في مقدمتهم ابن مسعود الاشبيلي، وجابر بن أفلح الاشبيلي، وابن سهل الضرير الغرناطي، وأبو اسحاق نور الدين البطروجي الذي ابتدع نظرية جديدة في علم النجوم، وقد عرفه العلماء الأوروبيون باسم Alpetragio .

لم يكن عصر المرابطين إذن عصر تخلف وجمود حسبما ذهب دوزي وإنما كان - على قصره - عصر ازدهار في مختلف ميادين الآداب والفلسفة والعلوم والرياضيات.

* * *

اختلاق الأخبار وتزييف الوثائق والحقائق:

ذهب كثير من المستشرقين المعنيين بتاريخ المسلمين في الأندلس إلى اختراع الأخبار للأساءة إلى أعلام المسلمين من قادة وفاتحين وعلماء، وتمادوا في ذلك إلى المدى الذي جعلهم يهاجمون كل ما يتصل بالاسلام والمسلمين.

تجمع كتب التاريخ على أن القائد الفاتح موسى بن نصير ومساعدته القائد طارق بن زياد لم يعمدا في فتوحاتهما إلى ما يتنافى مع أخلاقيات الحروب، فمتى استسلمت مدينة ما، كان الأمان بكل معانيه ومبادئه يطبق عليها، فإذا ما قاومت عمد القائد الفاتح إلى الوسائل الحربية المشروعة حتى ينال النصر، ومن المعروف أن المدن والحصون كانت تتهاوى تحت سنانك الخيول الاسلامية في سرعة مذهلة باستثناء بعض البلدان التي قاومت ففتحت بحد السيف، وحتى تلك التي فتحت بحد السيف كانت لا تلبث أن تعامل طبقا للأخلاقيات الاسلامية.

غير أن عددا من المستشرقين يعمدون إلى اختلاق أحداث بعينها للاساءة إلى هذا أو ذاك من قواد المسلمين دون أن يذكروا مصدرا واحدا اعتمدوا عليه فيما أوردوا من أخبار.

إن المستشرق ايزيدورو الباجي Isidoro Pacense يذهب إلى أن موسى بن نصير لم يفتح سمرقسطة إلا بحد السيف، ولم يذكر مصدره في ذلك، ثم يمضي قائلاً: فأُنزل بأهلها من الويلات شيئاً كثيراً، ذبحهم بالسيف وأشعل النار في البلد، وقتل الشبان والأطفال والرضع بالحرب، ونشر الخراب والجوع في المنطقة كلها^(١٤).

ليس ثمة شك في أن هذا الخبر مكذوب من أساسه، ذلك أن المسلمين في فتوحاتهم لم يعرف عنهم أن عمدوا إلى هذا السلوك، وهم ملتزمون بأحكام اسلامية ثابتة حددتها الأحكام وشرحها أبو بكر في رسالة إلى يزيد بن أبي سفيان وطبقها المسلمون في جميع فتوحاتهم، ومن الناحية العلمية لم يشر مرجع عربي واحد، أو أجنبي فيما نعلم، إلى هذا الذي ذكره ايزيدورو، وقد كان المؤرخون المسلمون يلتزمون الأمانة في كل ما أوردوه من أخبار وكل ما سجلوه من أحداث.

وعلى النهج نفسه من اختلاق الأخبار واتهام موسى بن نصير بما لم يصدر عنه يمضي كل من المستشرقين خوسيه كوندي ولويس فياردو فيما كتبناه عن «تاريخ العرب في اسبانيا» فيذهب إلى أن موسى بن نصير قد أنزل بنواحي قطلونية ونبرة وأرغون اساءات شديدة لأن أهلها قاوموه مقاومة شديدة، ولم يشر أي من المستشرقين إلى المصدر الذي استقى منه أخباره الأمر الذي جعل مستشرقاً كبيراً هو كوديرا يكذبهما ويشك في الخبر ويعتبره مبالغة غير محمودة .

لم تكتف الفئة الحاكمة من مستشركي اسبانيا على اختراع الأخبار لتزييف التاريخ وتشويه مواقف المسلمين، بل تمادوا في حقدهم إلى المدى الذي جعلهم يخلقون وثائق ثم يجعلونها مصدراً لما يكتبون، وقد يعتمدون على نصوص اختلقها غيرهم فيسارعون إلى تصيدها وجعلها مصدراً لهم على الرغم مما يعرفون من حقيقتها.

لقد اختلقوا وثيقة ونسبوها إلى عبد الرحمن الداخل وهي كتاب أمان لأهل قشتالة، وهذه الوثيقة واضحة التزييف من واقع محتوياتها، ومن طبيعة الظرف الذي كتب فيه ، هذا فضلاً عن أن عبد الرحمن الداخل لم يكن الرجل الهين بحيث تجمع المصادر التاريخية العربية الموثوق بها على أن تهمل خبراً من أخباره فضلاً عن وثيقة صدرت عنه وعهد تعهد به .

إن الذي أورد هذه الوثيقة هو أشد المستشرقين الاسبان حملة على العرب

وأكثرهم كراهية للإسلام والمسلمين، إنه فرانسيسكو سيمونيت، وأما الوثيقة فتقول^(١٥):

«بسم الله الرحمن الرحيم، كتاب أمان الملك العظيم عبد الرحمن للبطارقة والرهبان والأعيان والنصارى الأندلسيين أهل قشتالة ومن تبعهم من سائر البلدان، كتاب أمان وسلام، وشهد على نفسه أن عهده لا ينسخ ما أقاموا على تأدية عشرة آلاف أوقية من الذهب، وعشرة آلاف رطل من الفضة، وعشرة آلاف رأس من خيار الخيل ومثلها من البغال مع ألف درع وألف بيضة ومثلها من الرماح في كل عام إلى خمس سنين، كتب بمدينة قرطبة ثلاثة من صفر عام اثنين وأربعين ومائة».

هذه الوثيقة واضحة الزيف من أول جملة فيها فما كان صقر قريش يلقب بالملك وما كان ليرضى بذلك.

ويشكل أهل الذمة ومعاملة المسلمين لهم موضوعا هاما عند المستشرقين الاسبان وهم يتخذونه سبيلا إلى الطعن في الاسلام والمسلمين، ويذهبون أيضا في ذلك إلى الاعتماد على الوثائق المزيفة، ولا يتخرجون من استقاء معلوماتهم من وثيقة هم يعلمون انها موضوعة ومنسوبة إلى سيدنا عمر، نشرها المستشرق بيلان Belin في المجلد الثامن والعشرين من العدد الرابع من المجلة الآسيوية وقد أطلق على هذه الوثيقة المزيفة، «عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه للنصارى» وتلزم هذه الوثيقة النصارى بارتداء ملابس مثل القلنسوة والعمامة وعدم ركوب الخيل وغير ذلك مما لا يتصور صدوره عن الخليفة العادل العاقل العظيم عمر بن الخطاب هذا فضلا عن أن بعض هذه الملابس - حسبما يذهب الأستاذ الجليل الدكتور حسين مؤنس - لم يكن المسلمون يعرفونها في أيام سيدنا عمر رضي الله عنه^(١٦).

إن هذا النص وما رتب به عليه بعض المستشرقين من اصدار أحكام يبرأ الاسلام منها يدفعنا إلى تصحيح المفاهيم الخاطئة التي أشاعها بعض هؤلاء عن معاملة المسلمين لأهل الذمة في الأندلس.

* * *

عهود القواد الفاتحين وتسامحهم:

كانت معاملة المسلمين لنصارى الأندلس منذ أيام الفتح الأولى تنم عن رقيّ حضاري غير مسبوق، وتشير إلى الجانب الانساني الذي غرسته العقيدة الاسلامية في معتنقيها حتى وهم يخوضون غمار الحروب، وسوف نعرض لنصوص عهود ثلاثة عقدت بين المسلمين الفاتحين وقادة نصارى الأندلس إثر القتال

والهزائم التي كانت تلحق بهم. فأما النص الأول فهو قطعة باقية من عهد موسى بن نصير لأهل ماردة بعد أن فتحها، وهونص مترجم عن الاسبانية يقول: «... فذهبوا - أي أهل ماردة - إليه وقالوا انهم يتركون له كل ما كان لمن مات منهم ومن جرح (في القتال بينه وبينهم) وممتلكات الكنائس وما فيها، وكذلك ما تحويه من الأحجار الكريمة وغيرها من الأشياء الطيبة، وكل ممتلكات رجال الدين، وبعد أن تم التوقيع على ذلك في عهد صحيحة فتحوا له الأبواب وأدخلوه البلد وأسلموه إياها، ولم يمس المسلمون من أقام في البلد من النصارى بأذى، وأما من أراد ترك البلد منهم فتركوه يمضي دون أذى...»^(١٧).

إننا هنا نريد أن ننبه إلى أمور ثلاثة، أولها أن هذا النص مأخوذ عن المستشرق باسكوال دي جايانجوس في لغته الاسبانية، وفي تصورنا أن النص في لغته العربية أكثر وضوحا وإبانة عما هو في صيغته هذه، وثانيهما أن القوم هم الذين تقدموا إلى موسى بهذا العرض؛ أي أنه لم يفرضه عليهم، وثالثهما أنه ورجاله لم يمسوا من أقام في البلد من النصارى بأذى، كما لم يتعرضوا لمن أراد الارتحال بضرر، وهنا نود أن ننبه إلى الفارق الكبير بين ما صنعه موسى بن نصير وقادته وجنوده من ترك نصارى الأندلس - إبان الحرب - في سلام دون أذى، وبين ما فعله الاسبان النصارى بالمسلمين حين سقطت الأندلس من أفعال تقشعر لها الأبدان مما هو ممدون تفصيلا في كتبهم فضلا عن كتبنا.

مثل آخر عن سماحة القائد المسلم المنتصر مع القائد الأندلسي المغرور الماكر، أما القائد المسلم فهو الفاتح العظيم طارق بن زياد، وأما القائد النصراني فهو أحد رجال لذريق على مدينة استجة، لقد كانت معركة استجة من أشد المعارك شراسة في القتال، وقد كثر القتل والجراح في المسلمين، حتى أن المؤرخين يقولون إن المسلمين لم يلقوا بعد ذلك حربا مثلها، وظلت المدينة ممتنعة وطارق يحاصرها بجنوده، ثم تصادف أن خرج قائدها إلى شاطئ النهر لبعض حاجته وكان طارق قد خرج لمثل ذلك، فاستراب في أمره ووثب عليه في الماء وجاء به إلى مقر عسكره، ولم يلبث القائد الأسير أن اعترف لطارق بأنه أمير المدينة. يقول المقرئ: فصالحه طارق على ما أحب، وضرب عليه الجزية وخلي سبيله فو في بما عاهد عليه^(١٨).

وبين أيدينا وثيقة ثالثة لم يشك مستشرق واحد في صحتها وإن كانوا قد اختلفوا في فهمها، فترجمها كل مستشرق حسب مدى ما يتقن من العربية، إنها وثيقة الصلح الذي كتبه عبد العزيز بن موسى بن نصير لتدمير بن غبدوس حين التقى الجيشان وهذا هونص الكتاب^(١٩):

(بسم الله الرحمن الرحيم، من عبد العزيز إلى تدمير:

إنه نزل على الصلح، وإنه له عهد الله وذمته أن لا يُنزع عنه مُلكه، ولا أحد

من النصارى عن أملاكه، وانهم لا يُقتلون ولا يُسبّون: أولادهم ولا نساؤهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا تحترق كنائسهم ما تعبد وما نصح، وإن الذي اشترط عليه أنه صالح على سبع مدائن: أوريوله، وبلنثله، ولقنت، وموله، وبقسرة، وانه، ولورقه. وانه لا يأوى لنا عدوا، ولا يخون لنا آمنا، ولا يكتم خبرا علمه، وأنه عليه وعلى أصحابه دينار كل سنة وأربعة أمداد قمح، وأربعة أمداد شعير، وأربعة أقساط طلا، وأربعة أقساط خل، وقسط عسل، وقسط زيت، وعلى العبد نصف ذلك.

كتب في رجب سنة أربع وتسعين من الهجرة.

شهد على ذلك عثمان بن أبي عبدة القرشي وحبيب بن عبيدة الفهري وعبدالله بن ميسرة الفهمي، وأبوقائم الهذلي).

لقد ظل هذا العهد ساريا لم ينقضه عبدالعزيز ولم يتعرض ذمي واحد في تلك المنطقة لأذى في نفسه أو ماله أو دينه.

* * *

تسامح المسلمين كان شموليا:

ما انتقلنا من سماحة المسلمين مع المحاربين إلى مواقفهم من عامة الناس **فإذا** وجدنا من أمرهم لطفًا في المعاملة وحفاظًا على العهود وانصافًا لذوي الحقوق ومساواة في التملك، بل وجدنا المسلمين ينصفون النصارى من اخوانهم النصارى.

إن المسلمين لم يتعرضوا لسواد نصارى الأندلس فضلا عن سادتهم بشكل من أشكال الاساءة أو الأذى أو المصادرة حتى إن «ايلونا» زوجة لذريق قد صالحت عن نفسها وأموالها وقت الفتح وباعت بالجزية - حسب رواية المقرئ - وأقامت على دينها في ظل نعمتها^(٢٠).

إن ايلونا هذه هي التي تزوجها عبدالعزيز بن موسى فحظيت عنده وتسمت «بأم عاصم» وقيل إنه سكن بها كنيسة في أشبيلية، غير أن الشيء الجدير بالعناية هو أنها عاشت على النحو الذي ذكره المؤرخون في ظل نعمتها قبل أن يفكر عبدالعزيز في البناء بها.

إن عددا من المستشرقين وعلى رأسهم فرانسيسكو سيمونيت وايزود ورودي لاس كاخيلاس لا يفتأون ينددون بالحكم الاسلامي في الأندلس بسبب ما يزعمونه من سياسة الاضطهاد التي اعتمدها المسلمون تجاه نصارى الأندلس، وبسبب «تمييز

ظالم « في المعاملة اختلقوه حتى ان سيمونيت قد خطط كتابه الضخم « المستعربون » على هذا الأساس الفاسد .

الحقيقة أن الأمر كان على العكس من ذلك تماما، فقد كان النصارى يشكلون طبقة من الأغنياء، ولقد أتيح لكثير منهم قدرا من التملك والثراء لم يتح لكثير من أعلام المسلمين وقوادهم وقادتهم.

إن ميمونا العابد - وهو واحد من أعلام المسلمين في الأندلس وقد مر خبره - يقصد ارطباس بن غيطشه يطلب منه أن يعطيه ضيعة من ضياعه يزرعها مناصفة معه، ولكن ارطباس - الذي كرمه المسلمون وحفظوا عليه ضياعه - يقول له: « لا، والله ما أرضى أن أعطيك ضيعة مناصفة. ثم قال لوكيل له: ادفع إليه المجشر الذي على وادي شوش وما فيه من الغنم والبقر والعبيد، وادفع إليه القلعة ببيان - وهي المعروفة بقلعة حزم - فملكها^(٢١) ».

لقد كان ميمون في حل من ألا يفعل ذلك ، ولكن دينه وخلقه اللذين يفرضان عليه الحفاظ على أموال أهل الذمة والكتاب، فرضا عليه أن يسلك هذا النهج الكريم الذي جعل ارطباس يقابله بتصرف غاية في النبل والكرم.

على أن أماننا مثالا أكثر وضوحا وبيانا من ذلك الذي مر ذكره أيضا، إنه مع ارطباس نفسه، والذي يقصد إليه هذه المرة هو الصميل بن حاتم رأس القيسية في الأندلس والذي ظل ممسكا بزمامها وتوجيه الحرب والسلام فيها أكثر من خمسة عشر عاما إلى أن أخمل ذكره وأحمد حياته عبدالرحمن الداخل بتولييه أمر الأندلس جميعه.

لقد كان الصميل شخصية فذة فظة، وكان فارسا مظفرا، وجوادا بماله إلى غير نهاية، وأميا جاهليا أكثر منه مستنيرا مسلما، وهو صاحب الحادثة التي يتداولها كثير من الناس دون أن يعرفوا بطلها، فقد مرّ على مؤدب يعلم الصبية آيات من القرآن الكريم في قوله تعالى: (وتلك الأيام نداولها بين الناس) فقال الصميل: (نداولها بين العرب) فقال المؤدب: (بين الناس) فقال الصميل: (هكذا نزلت الآية؟) إلى آخر القصة.

حتى هذا الصميل بكل ثقله السياسي ووزنه القبلي وقوته العسكرية، لم يحاول أن يغتصب شيئا من أملاك ارطباس حين كانت الحاجة تدعوه إلى ذلك، بل ذهب إليه في عشرة من أعوانه الرؤساء وطلب إليه أن يمنحهم بعض الأرض ليزرعوها. جرى ذلك في حوار بديع بين ارطباس والصميل أورده ابن القوطية تفصيلا^(٢٢)، فوهبهم ارطباس مائة ضيعة بواقع عشر ضياع لكل منهم.

إن مثل هذه الأمثلة توضح كيف كان المسلمون والنصارى يباشرون شئونهم في غيرما تشاحن أو عسف، ويقضون أمورهم دونما تجاوز أو حيف.

وأما في نطاق نصارى الأندلس أنفسهم فقد ترك لهم المسلمون حريتهم الدينية والقضائية والاجتماعية، وكانوا يفصلون في قضاياهم طبقا للقانون القوطي القديم المعروف باسم Forum Judicum وبقيت علاقاتهم بكنائسهم على ما كانت عليه قبل الفتح. إن الذي يقرر هذه الحقائق هو فرانسيسكو سيمونيت الذي أعداء الاسلام والمسلمين وصاحب أقذع أسلوب بين الفريق المعروف بانحرافه من المستشرقين الذي يمضي مقررًا أن أمور الجماعات المسيحية الكبيرة في المدن والأرياف كان يقوم على إدارتها رجال من نصارى عجم الأندلس يعرفون بالقمامسة وواحدهم قومس، وهو لقب كان مقصورا على القوط فلما أزاح العرب القوط صار القمامسة من أهل البلاد فيكون الفتح الاسلامي قد ردّ إليهم اعتبارهم من هذه الناحية^(٢٣).

* * *

كفالة حرية الفكر لنصارى الأندلس:

ومن الحقائق التاريخية أن الاسلام بما كفل من حرية الفكر قد أنقذ كثيرا من المسيحيين من الاضطهاد فقد كانت الكنيسة في اسبانيا قبل الفتح الاسلامي تمارس الاستبداد على رعاياها وتستعين بسلطان الملوك لكي تفرض المذهب الكاثوليكي بالقوة، وكان كل من يخالف المذهب الكاثوليكي يوصم بالمروق والخيانة، وكانت شقة الخلاف واسعة بين الجامع الارثوذكسي والكاثوليكية وكل منهما يكفر الآخر، بل إن الخلافات كانت على أشدها داخل الكنيسة الاسبانية في كثير من القضايا التي يهتم بها المسيحي، مثل مسألة الرؤيا، ومركز كنيسة روما، وقداسة التعميد، والطبيعة والطبيعتين. وكانت مجامع طليطلة المتتابعة تفرض آراءها بالقوة والعنف، فنفر كثير من الناس منها، ووقعوا تحت هموم الحيرة والشك، فوجد كثير منهم في الاسلام حلا لمشاكلهم ونهاية لشكوكهم^(٢٤).

لقد وضع الاسلام حدا للاضطهاد الديني بين المسيحيين أنفسهم في اسبانيا فكفل لهم حرية العقيدة، فصار المسيحي يفصح عن رأيه في شئون دينه غير ملق بالا للكنيسة أو لرجال الدين الذين لم يستطيعوا في ظل الحكم الاسلامي تطبيق ما كانوا يطبقونه قبل الفتح على مخالفيهم من أذى واضطهاد وسجن وتشريد وعقاب يصل إلى حد القتل، وكل الذي استطاعوا فعله هو المجادلة والحوار، وهو موقف الاسلام في المسائل الخلافية حيث لا مكان للانتقام ولا سبيل إلى الأذى، ولكن جدال بالتي هي أحسن في سياق من أدب المحاجة ونطاق من سماحة القول وكانت الدولة الاسلامية الأندلسية حين تحمي حرية الاعتقاد بين أصحاب المذاهب والآراء المسيحية المتخالفة، لا تنصر فريقا على فريق، وإنما تقف من هؤلاء وأولئك موقف الحياد الكامل.

بل لقد ذهب حكام المسلمين - وخصوصا أمراء بني أمية - في التسامح بل التساهل والتهاون مذهباً بعيداً إلى المدى الذي جعل راهباً مثل البرو القرطبي يحض بعض النصارى على التحرش بالعقيدة الاسلامية والطعن في القرآن والتعريض بالرسول صلى الله عليه وسلم، وكان البرو القرطبي هذا راهباً شديداً التعصب، زاد من عصبيته أن رأى أبناء النصارى يقبلون على اللغة العربية دراسة واستيعاباً واتقاناً وهم في الوقت نفسه يعزفون عن القراءة باللاتينية ومن ثم يهملون قراءة الكتب المقدسة لديهم، فعمد إلى هذا المركب الخشن بتشجيع قومه على الطعن في الاسلام ورسوله وكتابه. ولم يكن الراهب البرو أو غيره ليقدم على هذه الفعلة الحمقاء لو لم يكن موقف حكام المسلمين كما قدمنا .

ولم يكن المسلمون يعتدون على الكنائس أو يوقعون أذى برهبانها وذلك من منطلق الأساس الديني الاسلامي.

وفي هذا الموقف يشذ المستشرق الاسباني المتعصب، سيمونيت عما درج عليه من اختلاق الاتهامات ويقرر أن المسلمين لم يمسوا الكنائس بأي ضرر، ويذكر أن كثيراً من الاساقفة تركوا اسقفياتهم وهربوا أمام الجيوش الاسلامية ظناً منهم أن المسلمين سيفتكون بهم، ولجأوا إلى بلاد الشمال، وقد عاد الكثيرون منهم إلى كنائسهم بعد أن رأوا أن المسلمين لا يعتدون على الكنائس أو رجال الدين وانهم أبقوا على كل المنشآت الدينية من كنائس وأديرة وبيع^(٢٥).

لقد ظل نصارى الأندلس آمنين على شعائهم وعقائدهم طالما كانوا يعيشون في ظل الحكم الاسلامي، فلما انحسر الحكم الاسلامي عن بعض البلاد ووقعوا تحت حكم الملوك النصارى، عادت إليهم متاعبهم، ولقوا من الاضطهاد ما لقوا، ونشب صراع كبير اشترك فيه انصار الشعائر المستعربية (يعني النصارى الذين عاشوا تحت الحكم الاسلامي) وأنصار الشعائر الرومانية، وفي ذلك الصراع سالت دماء وزهقت أرواح.

* * *

التخبط حول حقيقة القضية الرواد:

القضاء في الاسلام يشكل ركناً أساسياً من أركان الاستقرار البشري، ودعامة راسخة من دعائم العدالة التي يعيش تحت لوائها آمنة كل من الغني والفقير والكبير والصغير، والقوي والضعيف والمسلم والكتابي، ولقد ترجم عمر بن الخطاب عن أسس القضاء في الاسلام من خلال رسالته الشهيرة إلى عبدالله بن قيس (أبي موسى الأشعري).

وحيثما حلت جيوش المسلمين كان يرافقها قاض أو أكثر يسمى قاضي الجند،
وحيث يتجمع المسلمون ويكثر عددهم ويستقر مجتمعهم كان يطلق على القاضي الذي
يفصل في منازعاتهم قاضي الجماعة.

وطبيعي ألا تشذ حال الأندلس منذ افتتاحها عن غيرها من البلاد المفتوحة من
حيث إسناد منصب القضاء فيها إلى واحد من الذين هم مؤهلون لذلك، إذ من
المعروف أن الشارع قد اشترط شروطا بعينها فيمن يلي أمور قضاء المسلمين.

وكعادة المتعصبين من المستشرقين كلما رأوا وجها للإسلام مشرقا عمدوا إلى
تشويهه بوسائل تند عن الذوق حيناً، وتجفل عن المنطق حيناً آخر، وتتصادم مع
الروايات التاريخية حيناً ثالثاً فيعمدون مرة إلى الإنكار ومرة ثانية إلى التحريف وثالثة إلى
التزييف وهكذا لا يعدمون حيلة ولا ينقصهم تدبير.

لقد ولي قضاء الأندلس في فترة ما قبل دولة الخلفاء الأمويين الأندلسية
قضاة عظام عدول، بلغ ثلاثة منهم قمة العدالة في الحكم والبلاغة في القول
والتقوى فيما بينهم وبين الله، وهؤلاء الثلاثة هم مهدي بن مسلم، وعنترة بن فلاح
ومهاجر بن نوفل القرشي.

فأما مهدي بن مسلم فهو من أبناء المسالمة - أي الأندلسيين الذين دخلوا
الإسلام وقد عرف بالدين والعلم والأدب والورع، وكان عقبة بن الحجاج السلولي ولاء
قضاء الأندلس وقال له: اكتب عهدك عني لنفسك - أي عهد القضاء - فكتب مهدي
عهداً فريداً في بلاغته ومحتواه، استمد أحكامه من رسالة سيدنا عمر إلى أبي موسى
الأشعري التي سلفت الإشارة إليها وجعل يلائم بين أحكام سيدنا عمر وطبيعة البيئة
الأندلسية الجديدة التي لم يكن جميع أهلها قد برعوا في اللغة العربية بعد.

وقد عدّ العهد الذي كتبه مهدي بن مسلم نموذجاً رفيعاً لعهود القضاء في
الأندلس، وهذا نصه نقلاً عن قضاة قرطبة للخشني^(٣٦):

«بسم الله الرحمن الرحيم

«هذا ما عهد به عقبة بن الحجاج إلى مهدي بن مسلم حين ولاء القضاء. عهد
إليه بتقوى الله وإيثار طاعته واتباع مرضاته في سر أمره وعلا نيته مراقباً له
مستشعراً لخشيته الله معتصماً بحبله المتين وعروته الوثقى موفياً بعهده متوكلاً
عليه واثقاً به متقياً منه ف (إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ) .

«وأمره أن يتخذ كتاب الله وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم إماماً يهتدي
بنورهما وعلماً يعيش إليهما، وسراجاً يستضيء بهما، فإن فيهما هدى من كل ضلالة،

وكشفا لكل جهالة، وتفصيلا لكل مشكل، وإبانة لكل شبهة، وبرهانا ساطعا، ودليلا شافيا، ومنارا عاليا، وشفاء لما في القلوب وهدى ورحمة للمؤمنين.

«وأمره أن يعلم أنه لم يختره لمصالح العباد والبلاد، وتولية القضاء الذي رفع الله قدره، وأعلى ذكره، وشرف أمره، إلا لفضل القضاء عند الله جل جلاله، لما فيه من حياة الدين، وإقامة حقوق المسلمين. واجراء الحدود مجاريها على من وجبت عليه، واعطاء الحقوق من وجبت له، ولما رجا عنده فيما يمضيه ويتقدم فيه ويحكم به من إثارة حق الله عز وجل، وطلب الزلفى لديه والقربى إليه، وأن يحاسب نفسه في يومه وغده فيما تقلد من الأمانة، الثقل حملها، الباهظ عبؤها، فإنه محاسب وموعِد ومُوعَد. وأمره أن يواسي بين الخصوم بنظره واستفهامه ولطفه ولحظه واستماعه، وأن يفهم من كل أحد حجته وما يدلي به، ويستأنى بكل عيب اللسان ناقص البيان، فإن استقصاء الحجة ما يكون به لحق الله تعالى عليه قاضيا، وللواجب فيه راغبا، فقد يكون بعض الخصوم ألحن بحجته، وأبلغ في منطقته، وأسرع في بلوغ المطلب، وألطف حيلة في المذهب، وأذكى ذكاء، وأحضر جوابا من بعض، وإن كان غير الصواب مرماه، وخلاف الحق منهاه. فإن لم يتعاهد القاضي مثل هذا ويجعله من القربات إلى الله عز وجل بالتحفظ والتيقظ والاستراية والاحتراس من أهل الخب واللد، والعناد والتلبس بشهادات الزور، وتحيف الحقوق، أهلك القوي الضعيف واقتطع حقه وغلب عليه. وفي تقدم القاضي في النظر في ذلك والمراعاة له واحتساب ثواب الله فيه اثبات الحق وإزهاق الباطل (إن الباطل كان زهوقا). وأمره أن يكون وزراؤه وأهل مشورته والمعينون له على أمر دنياه وآخرته أهل العلم والفقه والدين والأمانة ممن قبله، وأن يكاتب من كان في مثل هذه الحال المرضية ممن في غير ناحيته، ويقابل آراء بعضهم ببعض، ويجهد نفسه في إصابة الحق. فإن الله جل ثناؤه يقول في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق محمد عليه السلام (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ). وأن يكون حجابهم وأعوانه ومن يستظهر به على ما هو بسبيله أهل الطهارة والعفاف، والطلب لأنفسهم والبعد من الدنس، فإن أفعالهم منسوبة إليه، ومنوطة لديه، فإذا أصلح ذلك لم يلحقه عيب، ولم يعلق به ريب، إن شاء الله.

«وأمره أن يديم الجلوس والقعود لمن استرعاه الله أمرهم وقلده شأنهم، وأسند إليه الحكم لهم أو عليهم، ويقل السامة منهم، والتبرم بهم ويصرف إليهم قلبه وذهنه وشغله وفكره وفهمه ولسانه بما يوسعهم به عدلا وانصافا واصلاحا واستصلاحا. فإن في ذلك قوة لمنتهم، وأحياء لتأميلهم، وتحقيقا لجميل ظنونهم، وثقة منهم بورعه ونزاهته وطيب طعمته، فإن فيهم الضعيف عن التودد والزمن الثقيل، وعليه في كل وقت التعهد ووهنا لأهل التلدد والفجور والتقحم في ملتبسات الأمور، وأن يكون قعوده لهم وتصرفه في النظر بينهم بنشاط وقلة فتور، ليكون ذلك أقوى له وأتقن لما يحكمه ويبرمه من سياستهم

وتدبيرهم إن شاء الله. وأمره أن يسمع من الشهود شهاداتهم على حقها وصدقها ويستقصيها حتى لا يبقى عليه شيء منها، ومن المزكين تزكيتهم، ويكثر البحث والفحص عن أمورهم أجمعين، ويسأل عنهم أهل الصلاح والدين والأمانة والثقة والدعة ممن يعرفهم ويبطن أحوالهم، ولا يعجل بإمضاء حكم حتى يستقصي حجج الخصوم وبيناتهم ومزكيهم، ويضرب لهم الآجال، ويوسع فيها عليهم حتى تنجلي له حقائق أمورهم، وتنكشف له أغطيته. فإذا أتى عليها علما وأيقن أنها إيقان لم يؤخر الحكم بعد اتضاحه وظهوره وثبوته عنده وعند من يشاوره من فقهاء. وأمره أن يطالع بكتبه في الحوادث التي يحتاج فيها إلى المؤامرات فيما أشكل عليه واستغلق له واحتاج إليه في النوازل: إبراهيم بن حرب القاضي ليرد عليه منه ما يعمل به ويمثله ويقتصر عليه ويصير إليه لتكون موارد أموره ومصادرها ومبتدأ فواتحها بالتسديد، مقرونة خواتمها بالتأييد إن شاء الله.

«هذا عهدي إليك وأمري إياك واسنادي إليك ما أسنده، وتفويضني إليك ما فوضت، فإن تعمل به مؤثرا لرضا الله وطاعته قائما بالحسبة، مؤديا حق الأمانة، يكن حجة بين يديك وظهيرا لك، وإن لم تعمل به يكن حجة عليك، وإذن أسأل الله أن يعينك ويقويك ويرشدك، ويوفقك ويسددك، إنه خير موفق ومعين، وصلى الله على محمد وآله وصحبه».

وأما القاضي الثاني فهو عنتر بن فلاح، الذي عرف بالورع والتقوى، ومن أخباره أنه استسقى بالناس يوما فقال له رجل من عامة الناس: إذا أفرغت أهواءك كمل استسقاؤك، فقال القاضي على الفور: اللهم اني أشهدك أن جميع ما حواه ملكي من المأكول صدقة لوجهك، ثم أعطى كل ما ادخر في بيته للناس، فلم يلبث إلا قليلا حتى أغيث الناس من يومهم.

وأما القاضي الثالث فهو مهاجر بن نوفل القرشي العابد الورع، وكان أمره من المتقاضين لديه غريبا، فقد كان يذكرهم الله ويخوفهم إياه وما يلحق المبطل من سخطه وعقوبته، وموقفه بين يديه يوم القيامة، ثم يذكر ما يلزم القاضي من وجوب التحري والاجتهاد، ثم يأخذ في النوح والبكاء، وما ان يرى المتقاضون ذلك حتى ينصرفوا عنه باكين خائفين وقد تعاطوا الحقوق بينهم.

هذا الطراز من القضاة لم يرق في نظربعض المستشرقين، فما كان منهم إلا أن أنكروا وجودهم، ربما كان السبب في ذلك أنهم ضنوا على الاسلام بأن يكون قضاة من هذا الطراز الفريد عدلا وتقوى. فأما المستشرقون موضع حديثنا فهم رينهارت دوزي وآسين بلاثيوس، وخليان ريبيرا وليفي بروفنسال.

فأما المستشرق دوزي فيطعن في صحة أخبار القضاة الثلاثة لأن المصدر الذي اعتمد عليه الخشني في كتابه «تاريخ قرطبة» هو أحمد بن فرج بن منتيل^(٢٧)، ويتلقف دوزي خبراً عن ابن منتيل أورده ابن الغرضي وهو أنه كان ينسب إلى مذهب ابن مسرة^(٢٨) القرطبي. ولما كان ابن مسرة يعتبر زنديقا في رأي بعض فقهاء الأندلس^(٢٩)، فإن كل الروايات التي أوردها ابن منتيل تكون ملفقة.

هكذا وبكل بساطة يسقط دوزي ثلاثة من كبار قضاة المسلمين في أول العهد بالأندلس، لأن مصدر خبرهم عالم نسبه البعض إلى الزندقة، نقول نسبه البعض ولا نجزم بزندقته، فإذا صح أن كل زنديق كاذب فيما يكتب من تاريخ وما يروي من أخبار كان دوزي أول من يستحق الطعن فيما كتب لانه لم ينكر أنه ملحد زنديق.

ولكن هل كان محمد بن مسرة القرطبي زنديقا حقيقة، إن الأمر الذي لا شك فيه أن الرجل كان صاحب فكر وفلسفة، ولقد وصفه جنثالث بالثنيا بأنه أول مفكر أصيل أطلعته الأندلس^(٣٠) الاسلامي ثم يضيف قائلاً: إنه كان يستر آراءه وراء نسكه ويميل إلى مذهب الاعتزال، ثم يقول بالثنيا في موضع آخر: والذي لا شك فيه انه كان لهذه الجماعة «طريقتها» وانها كانت تشبه الطرق الصوفية التي سار عليها ذو النون المصري.

والمعروف أن الفقهاء لا يقرون مذهب المعتزلة كما لا يوافقون الصوفية على نهجهم وأفكارهم، ولقد نسب ابن مسرة، وتلاميذه كذلك، إلى الاعتزال حيناً وإلى التصوف حيناً آخر، فكان طبيعياً أن يحمل عليه الفقهاء، وقد حمل عليه بالفعل الفقيه محمد بن يقي قاضي قرطبة وأبوبكر الزبيدي اللغوي المشهور.

غير أن الذي يخفف من ثقل الاتهام الذي وجهه بعض الفقهاء إلى ابن مسرة، بل ربما يبدده، انه قد تكونت حول منذر بن سعيد البلوطي، قاضي قرطبة وإمام مسجد الزهراء وكبير وعاظ عبد الرحمن الناصر جماعة تقول قول ابن مسرة، وما كان القاضي منذر بن سعيد ليسكت عن ابن مسرة - وكانا متعاصرين^(٣١) - فضلاً عن رضاه عن مذهبه، لو كان فيه شبهة انحراف عن العقيدة، كما أن ابن مسرة حين وافته المنية شيع إلى قبره باحترام من خصومه واجلال من تلاميذه.

ولم يكتف دوزي بالطعن في ابن منتيل، ولكنه وجه هجومه إلى العالم الجليل الخشني مؤلف كتاب «قضاة قرطبة» واتهمه بعدم الدقة وبأنه حاطب ليل، وهو اتهام رخيص لا ينبغي الالتفات إليه.

إذن لم يكن ابن منتيل - راوي خبر القضاة الثلاثة - ملحداً ولا زنديقا ولا صاحب طريقة منحرفة، ومن ثم تتحقق صدق روايته وتبطل تعلقة دوزي ويسقط اعتراضه.

وأما آسين بلاثيوس فإنه يذهب مذهباً أبعد مدى من ذلك الذي ذهب إليه دوزي، يرى بلاثيوس - بجرأة عجيبة - أن أحمد بن فرج بن منتيل قد اخترع أخبار هؤلاء القضاة الثلاثة اختراعاً، لكي يؤيد مذهبه ومذهب أستاذه ابن مسرة، وأن هذا المذهب لم يكن فلسفياً وإنما كان يمثل اتجاهها دينياً سياسياً قومياً أندلسياً يستهدف مناهضة سلطات الفقهاء في الأندلس، ويرى بلاثيوس تبعاً لذلك أن أحداً من هؤلاء القضاة لم يوجد على الإطلاق، وإنما هي أسماء ألفت تأليفاً وترمز إلى غايات معينة، فمهدي بن مسلم لا بد أن يكون اسماً لنصراني إسباني دان بالاسلام، وهو رمز لاتجاه أراد ابن منتيل من خلاله القول بأن الأسباب تولوا القضاء في الأندلس من أقدم العصور.

ويفعل بلاثيوس بالقاضيين الآخرين فعله بمهدي بن مسلم من حيث كون اسميها رمزين لمعان بذاتها، فعنترة رمز لرجل شجاع، وأما فلاح فقد قرأها بلاثيوس مشددة اللام فصار معناها زارع الأرض^(٣٢)، وفرق كبير بين اسم فلاح بمعنى نجاح وفلاح المشددة، إن القوم لا يعرفون العربية تماماً ومن ثم لا نستغرب أن يقعوا في مثل تلك الأخطاء التي تبدو بسيطة لأول وهلة ولكنها جسيمة في حقيقة أمرها، إنهم يقرأون النصوص بغير ضبط لألفاظها ومن ثم يقعون في تلك الأخطاء التي يجرحون بها أنفسهم ويشوهون بها تاريخنا.

وأما الرجل «الطيب» خليان ريبيرا فإنه يعارض دوزي في تقييمه للخشني وحملته عليه، ويرى أن الخشني مؤرخ موثوق بأخباره، أمين في رواياته، ولكنه يؤيد المذهب الذي انتهى إليه آسين بلاثيوس مع اسراف في تصوراته إلى مدى بعيد بحيث صار رأيه أقرب إلى التخيلات والأوهام منه إلى الحقائق التاريخية والأحداث الواقعية.

وأما ليفي بروفنسال فقد كذب زملاءه الثلاثة في المقدمة التي كتبها لكتاب «تاريخ قضاة الأندلس» لأبي الحسن النباهي، وقرر أن أخبار القضاة الثلاثة صحيحة.

والحقيقة التي نقررها أن القوم مهما قرأوا صفحات من تاريخنا، ومهما أوغلوا في استنطاقه فإن أموراً كثيرة تظل مستغلقة على أفهامهم لأن مفاتيحها غائبة عنهم، ونعني بهذه المفاتيح كنه العقيدة الإسلامية التي لا يؤمنون بها، إنهم فيما يتعلق بمهدي بن مسلم لا بد أن يكونوا قد فغرو أفواههم دهشة واستغراباً حين قرأوا عهد القضاء الذي كتبه لنفسه بتكليف من القائد الفاتح عقبة بن الحجاج السلولي، إذ ليس لديهم - أعني لدى مجتمعاتهم - هذا التصور الجليل للقاضي ودستور عمله، وهم يظنون علينا بأن يكون لدينا شيء من ذلك، وفيما يتعلق بعنترة بن فلاح لا يلبثون أن يعتورهم الخبل حين يقرأون خبر استسقاءه، إن صلاة الاستسقاء عندنا حقيقة، وإن السماء تمطر بعد الصلاة، والناس يغاثون بعدها، ولكن القوم لا يؤمنون بذلك، ومن ثم

فإن عنتره بن فلاح الذي أغيث الناس بصلاته ودعائه لا بد أن يكون اسطورة غير حقيقية.

والأمر لا يخرج عن ذلك فيما يتعلق بالقاضي مهاجر بن نوفل القرشي، إنهم لا يتصورون أن قاضيا يعظ المتقاضين ويذكرهم بالعذاب لمن ظلم وبالأخرة لكل حي، ويتبع ذلك بالبكاء، فيبكون وينصرفون وقد تصالحوا وتعاطوا الحقوق بينهم، هذا فضلا عما نسب إلى الرجل من كرامات حين هيل عليه التراب بعد موته طبقا للرواية التي جاء بها الخشني.

نحن إن أحسنّا الظن بهم قلنا إنهم لا يفهمون كنه لغتنا ولا يعيشون ثقافتنا وعقيدتنا فتلتوي تعليلاتهم ولا تستقيم تسويغاتهم ، وإن نحن أسأنا الظن فلا علينا في ذلك فإن مشاهد كثيرة تدل على ذلك .

* * *

الإساءة إلى المفكرين المسلمين:

لقد تعددت إساءات بعض المستشرقين إلى المفكرين المسلمين وتنوعت أساليبها، وإن الذي يتابع أقوالهم في هذا السبيل يجد نفسه غارقا في طوفان من المغالطات وفيض من الأخطاء التي يبدو أنها اقترفت عن عمد وارتكبت عن سبق إصرار، ومن المضحكات المبكيات أنهم كثيرا ما يعارض بعضهم بعضا في موقفهم من القضايا الإسلامية ومن علماء المسلمين إلى حد التكذيب والتسفيه.

إن أبا عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري ٤٣٢ - ٤٨٧ هـ يعدّ واحدا من ألمع العقول الإسلامية الأندلسية عمق ثقافة وأصالة فكر ونفاضة تأليف، له عشرات الكتب التي منها كتاب المسالك والممالك، وكتاب النبات، وكتاب معجم ما استعجم، وإن هذا الكتاب الأخير هو أشهر ما أثر عن البكري من مؤلفات.

وقد احتفل بعض المستشرقين من ذوي الاهتمامات الأندلسية بشخصية البكري العلمية فأعجبوا بجهده وأثنوا على مؤلفاته، فالمستشرق آنخل جنثالث بالنثيا، يقول عنه إنه جغرافي أندلسي جليل الشأن^(٣٣)، ويقول دوزي: إن البكري أكبر جغرافي أنجبته الأندلس، وطبيعي أن كلا من جنثالث ودوزي لم يصدر فيما قاله عن منطلق مجاملة، وبخاصة هذا الأخير المعروف بعصبية حيال كل انجاز إسلامي، ولكنهما فعلا ذلك عن بيئة ودراسة واطلاع، ذلك أن «كتاب معجم ما استعجم» لا يزال معتبرا حتى زماننا هذا من أوثق المصادر الجغرافية وأكثرها دقة وأوضحها تناولا، وليس ثمة ضير في أن نردد رأي دوزي فيه إذ يقول: إننا بينما نجد غيره من الجغرافيين يقعون في خطأ بعد خطأ

ويناقضون أنفسهم بين موضع وموضع، إذا بنا نجد معلومات البكري واضحة ناصعة، وكتابات توصف بعبارة واحدة: إنها صادقة.

ولكن المستشرق سيمونيت المفعمة نفسه بالحقد على كل انجاز حضاري اسلامي لا يرتاح له بال حتى يقلل من شأن العالم الجغرافي الجليل أبي عبد الله البكري، فيضنّ عليه أن يكون أصيلاً في علمه، مبتكراً في نهجه، فيضرب بكلام زميليه دوزي وجنشالط عرض الحائط، ويهوّن من شأن الكتاب النفيس «معجم ما استعجم» ويزعم - رجماً بالغيب - أن البكري لا بد أن يكون قد عرف كتاب أصول الكلمات Etimologias لاييزيدور الاشبيلي مترجماً إلى العربية، معللاً زعمه بأن أوصاف بعض النواحي في كتاب ايزيدور وروتمائل أوصاف البكري لها^(٢٤).

بهذا الزعم السقيم الواضح الافتعال يذهب سيمونيت إلى التقليل من قيمة عمل علمي جاد لعالم مسلم قد غطى بمؤلفاته العديدة الأصيلة، مساحة كبيرة من ميادين المعرفة الانسانية.

يبقى أن نضيف إلى سقم استنتاج سيمونيت، أن زعمه قائم على غير أساس علمي لأن الأمر الثابت هو أنه لم توجد ترجمة عربية لكتاب ايزيدور الاشبيلي سالف الذكر.

وكثيراً ما يتجاوز بعض المستشرقين نقد الكتب أو إنكارها أو التشكيك في قيمتها العلمية وعلاقتها بمؤلفيها إلى النيل من أعلام أئمة المسلمين وعلمائهم، مثلما صنع المستشرق الألماني جوزيف شاخنت مع الامام الجليل أبي عمرو عبد الرحمن الأوزاعي.

كان الامام الأوزاعي معاصراً للامام مالك، وكان صديقاً له، غير أن الأوزاعي كان امام الشام ومقره بيروت الحالية، وكان مالك امام دار الهجرة، وكثيراً ما كانا يلتقيان في موسم الحج ويتناظران في القضايا الفقهية، ولما فتح المسلمون الأندلس وكانت طلائع الجند في الجيش الفاتح من الشوام، فكان طبيعياً أن يتبعوا المذهب الذي أقاموا عليه في بلادهم، وهو مذهب الأوزاعي، وقد ظل مذهب الأوزاعي مطبقاً في الأندلس إلى أن أمر الأمير هشام - إثر قصة معروفة - بأن تكون الفتيا على مذهب مالك.

إن المستشرق الألماني جوزيف شاخنت، يذهب بغير سند تاريخي معقول إلى أن الامام الأوزاعي تأثر في فقهه بالتشريع الروماني^(٢٥)، غير أن الذي يقرأ سيرة الامام الأوزاعي ويلم بفقهه يقطع بأنه أبعد ما يكون عن أن يتأثر بأي مصدر غير الشريعة الاسلامية التي يعدّ واحداً من أئمتها الكبار.

إن قول المستشرق الألماني شاخنت بأن الامام الأوزاعي قد تأثر بالقانون الروماني يتناقض أصلاً مع المبادئ المنهجية للبحث العلمي بغض النظر عن النتائج

التي توصل إليها، فلكي يصدر الباحث حكماً صائباً في قضية ما لا بد له من أن يكون ملماً بتفاصيلها جامعاً لأطرافها، ومن ثم كان على «شاخت» أن يلم بفقه الأوزاعي جملة وتفصيلاً لكي يصدر حكماً كلياً أو جزئياً عليه، وهو ما لم يفعله المستشرق الألماني بالقطع، ذلك لأن فقه الإمام الأوزاعي لم يكن ماثلاً بين يديه لتفرقه في مئات كتب التفسير والحديث والفقه والأصول والتشريع وعلم الكلام والسير والتراجم والتاريخ والأنساب وغير ذلك من مئات الكتب المتنوعة الموضوعات المتشعبة المباحث منذ عصر الأوزاعي ٨٨ - ١٥٧ هـ، حتى يومنا هذا، فهل كانت هذه الكتب جميعها أو بعضها بين يدي شاخت حين أصدر حكمه على فقه الإمام الجليل، إن الإجابة بالنفي طبعاً، ومن ثم يكون الحكم الذي توصل إليه مجرحاً من حيث المنهج، مبتوراً من حيث المنطق، فاسداً من حيث الحقيقة.

إن فقه الأوزاعي ظل مفرّقا في مئات كثيرة من الكتب المخطوطة والمطبوعة إلى أن قام الدكتور عبدالله محمد الجبوري بمحاولة جادة لجمعه من شتاته، وتقديم بجهده إلى جامعة الأزهر ونال به درجة الدكتوراه قبل بضع سنين فقط، ثم طبع في مجلدين كبيرين ببغداد سنة ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م^(٣٦).

لقد عاش الأوزاعي في عصر الفتوحات العظمى، فتوح المشرق والمغرب والأندلس، وكانت هناك دار الإسلام ودار الحرب، وما استتبع ذلك من نشوء مشاكل جديدة ومواقف مستحدثة، فتصدى الإمام الأوزاعي لذلك كله، وأصدر فتاواه في كل ما استجد من أمور، وانتهى إلى أحكام في كل ما استحدثته الفتوح الأمر الذي جعل بعض الفقهاء المتأخرين يطلقون على فقهه صفة الحرب فقالوا إنه فقه عسكري.

عالج الإمام الأوزاعي الأحكام العامة المتعلقة بالحرب وأفاض فيها وعرض لجزئياتها عرضاً دقيقاً، فمن الأحكام العامة أحكام الجهاد والمبارزة، وتحريق المشركين بالنار (وهي الحرب الحديثة) ورميهم بالمنجنيق، والتحريق والتخريب في بلاد العدو، وأحكام الأمان، وأحكام المهادنة، ومهادنة المسلمين أهل الحرب (الصلح المؤقت)، وأسرى الحرب من المشركين، والمفاداة، وأحكام الغنائم، وأحكام عقد الذمة، والصلح الدائم، وغير ذلك من القضايا الكبرى.

ومن الأحكام التفصيلية عَرَضَ الإمام الأوزاعي - وهذه أمثلة سريعة - لجهاد الولد وهل يتوقف على إذن أبويه، ونقل نساء المسلمين والذرية إلى الثغور، وحكم قتال المشركين إذا تترسوا بنسائهم أو بصبيانهم أو بأطفال المسلمين أو بأسراهم، وحكم رمي الحصن وفيه أسرى المسلمين، وعقوبة الأسير، وأمان الأسير، وأمان المستأمن والحربي إذا أسلما، وأموال من أسلم في دار الحرب، وأسر الزوجين

معا، وأسر أحد الزوجين، والطفل المسبي مع أبويه، وحكم الاستعانة بالمشركون في القتال، وحكم أموال المسلمين المستردة من دار الحرب وغير ذلك كثير.

لقد وددنا لو اتسع المجال لذكر نماذج من هذه الأحكام، فهي جميعا لا تختلف مع القانون الروماني وحسب، ولكنها تصطدم معه، لأنها أحكام مستمدة من عقيدة السماء، مقتبسة من شريعة الرحمن وما من حكم أصدره الأوزاعي إلا وهو موثق بآية من الكتاب العزيز أو أثر من السنة الشريفة أو قائم على اجتهاد أو قياس على أحكام شرعية اسلامية، فكيف تأتى للمستشرق شاخت - والحال كذلك - القول بأن فقه الأوزاعي متأثر بالقانون الروماني.

إنه فقه اسلامي البناء، سلفي الأصول، ليس فيه شبهة قبس روماني أو ملح فارسي أو غير ذلك من تشريعات الشعوب الوثنية، فإن في فيض العقيدة الاسلامية، وخصوصية عقول فقهاء المسلمين، وصائب اجتهادهم، وثراء تفكيرهم ما يسد الحاجة، ويشفي الغلة، ويغنيهم عن الأخذ من هذا التشريع أو ذاك.

وأما موقف المستشرقين من المفكر المسلم الكبير الفيلسوف أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد ٥٢٦ - ٥٩٥ هـ، فإنه لا يشكل إساءة إلى الرجل الكبير وحسب، وإنما يشكل إهانة له في سيرته وفكره وعقيدته، وبالتالي إهانة للمسلمين أنفسهم من منطلق النيل من أحد كبار فقهاءهم ومفكرهم.

لقد ظن بعض أصحاب النوايا الطيبة من الدارسين المشاركة أن المستشرقين قد أكرموا ابن رشد فترجموا كتبه إلى لغاتهم وأذاعوا اسمه في الخافقين وطَيروا صيته كل مطار ومنحوه اسم شهرة أعجمي هو أفيروس بل واحتفظوا بأسماء بعض كتبه بعناوينها العربية مثل كتاب الكليات في الطب الذي أسموه كتاب كوليجت Colliget .

لقد سمعت ذات يوم أستاذا في إحدى كليات الآداب المصرية - من غير أقسام الفلسفة - يتحدث عن الحضارة الاسلامية في الأندلس ويذكر أن حرية الفكر في تلك البلاد كانت مكفولة إلى أبعد الحدود حتى إن الفيلسوف ابن رشد كان يعلن انكار البعث ولم يتعرض للأذى. ولقد روعني ما سمعت من هذا الزميل وسألته أين قرأ هذا؟ وفي أي مؤلف من مؤلفات ابن رشد أنكر البعث والحياة الأخرى، فكانت اجابته أنه قرأ ذلك فيما كتبه المستشرقون عن هذا الفيلسوف، ففطنت إلى المدى السحيق الذي تردى فيه بعض المستشرقين حين جردوا الرجل من دينه، ونسبوا إليه عكس ما قال وما قرر، فأساءوا إليه عند بعض قومهم، وكانت الاساءة أكبر عند قومه المسلمين حين صوروه منسلخا عن دينه منبعا من عقيدته.

إن جنثالث بالنتيا وهو من المستشرقين الاسبان المعروفين بالاعتدال، البعيدين عن الغلو يقول في كتابه «الفكر الأندلسي» إن أفكار ابن رشد لم تكن تأتلف تماما مع حرفية العقيدة^(٣٧)، ثم يعود جنثالث فيقول في موضع آخر: ونسبت إليه - أي إلى ابن رشد - كذلك نظرية القول بحقيقتين، إحداهما الحقيقة الدينية والأخرى الحقيقة الفلسفية، وأنه قال انهما متناقضتان فيما بينهما ولكن كلا منهما صحيحة^(٣٨).

ونحن نلاحظ هنا أن جنثالث كان من الدقة والحصافة بحيث لم يقرر هذه الاتهامات بنفسه وإنما نسبها إلى قول آخرين لم يفصح عن اسمائهم.

وأما دي وولف فيذكر أن ابن رشد ينكر الخلود عن النفوس الجزئية ثم يعدل مفهومه ليقرر أن الأرواح الجزئية تموت ولكن الانسانية خالدة^(٣٩).

وهناك تعليل أو تسويغ لتلك الأخطاء الفادحة في تصوير فكر ابن رشد ، ذلك أن ترجمات كتب الفيلسوف الكبير إلى اللاتينية - وهي الترجمات التي اعتمد عليها دارسوه من المستشرقين والغربيين - كانت تشوبها الأخطاء بسبب تمسك أصحابها بحرفية النقل - والكلام هنا لجنثالث - مما يجعل فهم آراء ابن رشد عسيرا.

وتجىء الطامة الكبرى على أم رأس الفيلسوف العظيم حين يرسم له الأوروبيون ابتداء من القرن الرابع عشر صورة اسطورية يرى فيها خارجا عن الدين، وينسب إليه كتاب لم يره أحد، وإن كان الكلام عليه في كل مكان (كذا) وزعموا أنه تحدث فيه بنظرية «الدجالين الثلاثة» التي تقول ببطلان الأديان الثلاثة: اليهودية والنصرانية والاسلام^(٤٠).

ولعل أكثر المستشرقين انصافا لابن رشد هو آسين بلاثيوس الذي توفر على دراسة فكره وقرا كثيرا من كتبه، وهو انصاف جزئي لم يبرىء ساحة ابن رشد كلها من شبهة الانحراف ومن أن الرجل برىء مما يزعمون.

يرى بلاثيوس أن ابن رشد حاول أن يوفق بين القول بحدوث العالم وبين النظرية المشائية التي تقول بقدمه والتوفيق بين الاثنين من وجهة نظرنا مستحيل، فحدث العالم أمر لا جدال فيه، ومحدثه هو الخالق الأعظم سبحانه وتعالى - ويستطرد بلاثيوس قائلاً: إن الفضل يرجع إلى هذا الفيلسوف القرطبي المسلم في أنه أتم أول محاولة في هذا الباب نالت التقدير، وأنه تمكن من الوصول إلى نظرية في العلاقة بين الحكمة والشريعة كان لها من القيمة ما جعل مفكرا مثل القديس توما الاكويني يعتمد إلى الاستفادة منها^(٤١).

ثم يدفع بلاثيوس عن ابن رشد تهمة القول بنظرية الحقيقتين الدينية والفلسفية التي سلفت الإشارة إليها ويقرر أن ابن رشد لم يقل بنظرية الحقيقتين هذه أبدا، بل هو

على العكس من ذلك حاول أن يوفق بين الدين والعقل، وأما القول بالحقيقتين فيمكن أن تؤخذ من آراء محيي الدين بن عربي.

لقد حاول آسين بلاثيوس أن يبرىء ساحة ابن رشد في نطاق الايمان، ولكن مفهوم الايمان عند آسين - وقد كان قسا - يختلف بطبيعة الحال عن مفهومه عند المسلمين الذين إليهم ينتسب ابن رشد، وعلى عقيدتهم نشأ وترعرع وفكر وكتب، وهو ما نحاول أن نوضحه في ايجاز، لعل بعض الاعتبار الايماني يردّ هنا إلى المفكر الكبير المفترى عليه.

إن أبا الوليد محمد بن أحمد بن رشد هو حفيد قاضي الجماعة في قرطبة وكبير فقهاءها أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، إن اسم الحفيد الذي نشأ في بيت العلم والفقه مطابق لاسم جده حتى في كنيته، ولكي يفرق المؤرخون بين الشخصيتين فقد عرّفوا ابن رشد الكبير بصفة الجد فيقولون ابن رشد الجد، وعرّفوا ابن رشد الصغير - موضوع هذا الحديث - بابن رشد الحفيد.

لم يكن ابن رشد الحفيد على الصورة التي رسمها له المستشرقون وفلاسفة الغرب من ثورة على الدين وتمرد على العقيدة. إن شيئاً من هذا لم يعرف في بيته، ولا في شيخه أبي بكر بن طفيل، ولا في أكبر تلاميذه أبي الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس الغرناطي ٥٥٩ - ٦٢٠ هـ، الذي جلس للناس يقرئهم القرآن أربعين عاماً.

صحيح أن بعض الفقهاء اتهموا ابن رشد بالمروق، ولكن ذلك لا يقوم دليلاً على زيغه لأن مثل هذه التهم توجه من بعض الفقهاء إلى بعضهم دون أن تعني ما يفهم منها من لم يألف مناهج الفقهاء وتصرفهم في اللغة .

لقد رد المنصور أبويعقوب الموحي لابن رشد اعتباره واستقدمه إلى بلاطه في مراكش بعد قطيعة وابعاد استمر أربعة أعوام، وما كان أبويعقوب ليصفح عن ابن رشد لو كانت تهمة الزندقة صحيحة.

إن ابن رشد الحفيد في الحقيقة واحد من قضاة المسلمين وفقهائهم، ومفكريهم، لقد ولي قضاء اشبيلية وهي مدينة عظيمة لا يلي قضاءها إلا كبار الفقهاء.

ولقد ألف ابن رشد كتابه الشهير «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في الفقه المالكي وهو في ذلك مقلد لجده مؤلف كتاب «المقدمات» الذي قدم به «المدونة الكبرى» برواية سحنون وابن القاسم المصري.

على أن أهم كتب ابن رشد في الايمان والدعوة إليه والاقناع به هو كتابه العظيم «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة»، إن الكتاب يحمل عنوانا كبيرا طويلا، لعله من أطول عناوين الكتب المعروفة، ولأنما يعمد ابن رشد إلى ذلك عمدا حتى يعلن على الناس أنه ليس مجرد مفكر مسلم مؤمن وحسب، ولكنه يحذر المسلمين الشبهات والبدع التي تنتهي بالناس إلى الضلال.

يبين ابن رشد في كتابه هذا الذي قسمه إلى عدة فصول، حتمية وجود الإله المعبود، ثم ينتقل إلى برهان وحدانية الله ثم ارسال الرسل بالحق هداية للناس وحجة عليهم، وفي آخر الكتاب يعرض المفكر المسلم الكبير للبعث والنشور ويثبت أنهما حق، ويؤكد على أن البعث سيكون بالأرواح والأجسام، وليس بالأرواح وحدها حسبما ذهب فريق من المعتزلة، وإن كان له تحفظ في البعث بالأجسام من حيث يرى أنه يكون بأجسام غير تلك التي عاش الناس بها حياتهم الدنيا والله سبحانه قادر على كل شيء.

كانت جريمة كبيرة تلك التي ارتكبها المستشرقون في حق ابن رشد حين صنعوا به ما صنعوا، وغاب عنهم أن يقرأوا فكره من كتبه التي عنى فيها بتقريره وتسجيله من حيث كونه يؤمن بالله ربا واحدا لا شريك له، وبمحمد نبيا ورسولا، وبالقرآن كتابا، وبالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر.

* * *

المستشرقون والموشحات:

وهل الزجل والموشحات فنون غير عربية؟!

الشعر العربي هو أطول فنون الشعر التي قيلت في اللغات جميعا استمرارية وحياة، ومن ثم فهو أكثرها قابلية للتطور، لأنه عاش نحو من ثمانية عشر قرنا موصولة دون انقطاع على مساحة عريضة من الأرض، بعضها لا تزال تحتضنه، وبعضها الآخر انحسر عنه اللسان العربي مثل اسبانيا وجزر البحر الأبيض المتوسط وإيران وأفغانستان ومناطق ما وراء النهر في بخارى وسمرقند، وأكثر الأقطار التي تحتلها روسيا اليوم، ولكنه في هذا العصر برغم تقلص مساحة الأرض التي كان يعيش فيها لا يزال وافر العطاء، متجدد الأشكال، متطور المضامين، متعدد الأوزان، وهو الحال كذلك وكما هو حادث بالفعل - يتسع لكل جديد في نطاق تطوره، وهو منذ القدم مقسم إلى سبعة أنواع ما بين معرب وملحون، وهي على الترتيب: القصيد، والرجز، والدوبيت، والموشح، والزجل والموالي، والقوما والكان كان.

وعلى الرغم من ذلك، ولأن لفظي التوشيح والزجل قد جريا على السنة شعراء الأندلس، فقد ذهب عدد من المستشرقين إلى أن هذين النوعين من الشعر أندلسيان من أصل لاتيني، وعلى رأس هذا الفريق المستشرق ريبيرا الذي تابع الموضوع بحثاً وانتهى إلى ما يسمى بنظرية ريبيرا في الغزل والموشحات.

يصدر ريبيرا في رأيه من منطلق أن لغة الشارع في أول أمر الأندلس الإسلامي كانت اللاتينية الدارجة التي تعرف بـ *el Romance* ثم حدث تزاوج لغوي بين العربية واللاتينية الدارجة انبثق من خلاله طراز شعري مختلط تمتزج فيه مؤثرات غربية وأخرى شرقية، أخذ الناس يتناقلون مقطعاته سرا فيما بينهم وفي أوساط العوام، ثم تطور فصار أدبا ذا صورتين: أحدهما الزجل والثانية الموشحة، ومضى ريبيرا يضع توصيفا لكل من الزجل والموشحة على النحو الذي يعرفه الجميع، وينتهي إلى أن «الزجل والموشحة فن شعري واحد»^(٤٢).

ويمضي ريبيرا قائلًا إن هذا - أي الزجل - فن سوقي دارج يتغنى به في الطرقات، وذاك عربي فصيح، والموشحة تطلق على المذهب من الزجل الذي تستعمل فيه الفصحى أو ينظم في أسلوب أرفع من أسلوب الأزجال.

ولكي يدلل ريبيرا على رأيه استشهد بنموذج من الغزل الأسباني للشاعر الفاريز دي فيا ساندينو *Alvarez de Villasandino*، وأجرى مقارنة بينه وبين أنموذج من أزجال ابن قزمان الشاعر الأندلسي.

وتابع ريبيرا في نظريته - والأصوب أن نقول في نظريته - في الزجل المستشرق منندز بيدال *Menendez Pidal* الذي يعمد إلى التعبير عن رأيه بأسلوب غير مهذب إذ يقول: الزجل عربي بلغته وإن كانت هذه اللغة سوقية حوشية كثيرة الأخطاء، عربي بالتزامه قافية واحدة تراعى في أبيات الزجل الواحد، ولكنه لا يبدو عربيا في نظمه على طريقة الفقرات، ولا يبدو عربيا في استعماله الخرجة في نهاية كل فقرة، ثم استطرد فجاء بمسببات أخرى^(٤٣)، تنتهي به إلى عكس ما أراد.

ويمضي على المنوال نفسه جارسيا جومس في شأن الموشحة إذ يعدّها فنا أندلسيا لاتينيا لأن الخرجات الأعجمية من وجهة نظره وعلى سبيل الاجتهاد إنما هي نصوص لأغان إسبانية اقتبسها العرب الأندلسيون وضمنوها موشحاتهم، كما ذكر حججا أخرى لوجهة نظره في هذا السياق، ولكيلا نطيل في مساحة هذا البحث فإننا نشير إلى ردودنا على وجهات النظر هذه جميعا في الفصل الذي أفردناه لفن الموشحات في كتابنا «الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه».

وإذا كان العلماء يأخذون بمبدأ أن «لا اجتهد مع النص» فإننا من واقع النصوص نؤكد أن كلا من فن الزجل والموشحات عربيان أصيلاً نشأ في المشرق ثم انتقلا إلى الأندلس، ذلك أن الشعر الملقون - والزجل فرع منه - عرف في مستهل الدولة العباسية في القرن الثاني الهجري في بغداد، ففيها على عصر الرشيد عرف «القوما والكان كان» و«المواليا»، وقد كتب في هذا الموضوع تلميذنا وصديقنا الدكتور رضا محسن القريشي عدداً غير قليل من البحوث الجادة.

وأما الموشحة فلقد عرفها العرب تأليفاً وغناءً وانشاداً منذ عصر البعثة النبوية الشريفة، ولقد استقبل أهل يثرب المهاجر العظيم صلى الله عليه وسلم حين هلت طلعت الشريفة عليهم بالنشيد المحبب إلى كل نفس، بل بالموشحة البكر:

طَلَعَ الْبَدْرُ عَلَيْنَا	مِنْ ثَنِيَّاتِ الْوَدَاعِ
وَجَبَّ الشُّكْرُ عَلَيْنَا	مَا دَعَا لِلَّهِ دَاعٍ
أَيُّهَا الْمَبْعُوثُ فِينَا	جِئْتَ بِالْأَمْرِ الْمَطَاعِ

* * *

أَشْرَقَتْ أَنْوَارُ أَحْمَدُ	وَاخْتَفَتْ مِنْهَا الْبَدْوُ
يَا مُحَمَّدُ، يَا مُمَجَّدُ	أَنْتَ نَوْرٌ فَوْقَ نَوْرٍ

أليس هذا مشروع موشحة إن لم يكن موشحة أنشدها أهل يثرب في الترحيب بمحمد صلى الله عليه وسلم قبل أن يذهب الاسلام إلى الأندلس بقرن وقيل أن يولد أبو بكر عبادة بن ماء السماء صاحب أول موشحة أندلسية وصلت إلينا بنحو أربعة قرون (توفي سنة ٤٢٢ هـ).

إن الأجزاء التي وضعها الأندلسيون لأقسام الموشحة متوفرة في هذه المقطوعة الشريفة فهي مجتمعة تشكل «البيت» والفقرة الأولى منها تشكل «الدور» وهو مكون من ستة أسماط، والفقرة الثانية تمثل «المذهب» أو «الخرجة» حين تكون آخر المقطوعة وهي تضم ستة أغصان.

إن العرب حين أنشدوا مثل هذا التكوين الشعري لم يقصدوا إلى شيء بعينه غير اضفاء بعض التغير أو التلوين، ثم عمد الشعراء بعد ذلك إلى التطوير، وكان تطويراً تلقائياً حيناً ومعموداً إليه حيناً آخر. إن الوليد بن يزيد الخليفة الأموي الشاعر الماجن يصور مجونه - وقد فعل ذلك الوشاحون الأندلسيون - بهذا النمط من الصيغة الشعرية:

أحب الغناء، وشرب الطلاء وأنس النساء، ورب السور

ودلّ الغواني، وعزّف القيان	بصبح يمان، قبيل السحر
فأما الصباح، فهّمّي القداح	وخيل شواح، جياذ خضر
ونصف النهار، عراك الجواري	وحل الأزار، إذا ننبهر
وأما العشّي، فأمر جليّ	وقتل الكمّي، بعضب ذكر

ويجيء بعد ذلك بعقود قليلة من السنين سلم بن عمرو المشهور بالخاسر فيمدح
ال خليفة العباسي موسى الهادي بأبيات يتصرف في عروضها، ويتلاعب بأوزانها، مثلما
فعل الوليد بن يزيد من قبل فيقول:

موسى المطر، غيث بكر	ثم انهمر، ألوى المر
كم اعتسر، ثم ابتسر	وكم قدر، ثم غفر
عدل السّير، باقي الأثر	خير وشّر، نفع وضر
خير البشر، فرع مضر	بدر بدر، والمفتخر

لِمَنْ غَبَرُ

إن سلما الخاسر يتلاعب بمبنى القصيدة ويأتي بشيء جديد، فالبيت الواحد
مكون من أربعة مصاريح، ويختم المقطوعة الشعرية بمصرع واحد يجعله بمثابة
القفل، ومن الطريف أن الشاعر كتب مقطوعته بحيث إذا حذفنا المصراع الأخير من كل
بيت لا ينكسر الوزن ولا يختل المعنى، بل إذا نحن حذفنا المصراعين الأخيرين من كل
بيت لا يحدث خلل ما، أليس ذلك تطورا في الوزن الشعري يمكن أن يؤدي إلى صورة
ما، فيها جدة وابتكار واستهداف نوع شعري ما.

ويجيء أبو نواس تلميذ مسلم وصديقه ورفيق دربه فيصف الخمر بمقطوعة
شعرية قريبة من هيكل مقطوعة سلم، ولكن أبا نواس المتفنن يلزم نفسه بثلاث قواف
داخلية في كل بيت ثم يترك القافية الرابعة وهي الأخيرة متميزة لكي يجعل منها قافية
مشتركة موحدة للقصيدة كلها، وهي طويلة تتمثل منها بهذه الأبيات:

سلاف دَن، كشمس دَجَن	كدمع جَفَن، كخمر عَدَن
طبيخ شمس، كلون ورس	ربيب فرس، حليف سَجَن
رأيت علجا، بباطرنجا	لها توجّي، فلم يُثَن
حتى تبدّت، وقد تصدّت	لنا وملّت، حُلُول دَن
فاحت بريح، كريح شيخ	يوم صبوح، وغيم دَجَن
يسقيك ساق، على اشتياق	إلى تلاق، بماء مُزَن
يدير طرفا، يعير حتفا	إذا تكفّا، من التثني
على غناء، وصوت نائي	دواء داء، من التجني

إن أبا نواس ملتزم الدرب الذي اختطه الوليد قبل ذلك بأكثر من نصف قرن من الزمان وأبيات أبي نواس هذه لا تسير في الطريق إلى الموشحات من حيث الأوزان وحسب، وإنما هي تضرب فيه موضوعاً وغرضاً، فهي وصف للخمر مع غزل بالساق في مجلس غناء، وتلك هي البيئة الدقيقة التي انتعشت فيها الموشحات بالأندلس.

ويقفز ديك الجن الشاعر الحمصي الشامي قفزة أخرى إلى شكل الموشحات وهيكلها دون أن يدري شيئاً من أمرها غير أنه يعمد إلى ابداع شيء جديد في مضامير الأوزان الشعرية، وإذا كان سلم وأبونواس ينوبان عن اضرابهما من شعراء القرن الثاني في تمثيل أشكال التطور، فإن ديك الجن برغم لقائه أبا نواس يمكن أن يمثل بادرة التطور - إلى شكل الموشحة - في بداية القرن الثالث، فلقد توفي سنة ٢٣٥هـ، أي بعد أن ضرب أكثر من ثلثه وعاش فيه ثلاثة عقود ونصف عقد كاملات.

ماذا يقول ديك الجن وهو مكمل محاولة صاحبيه مسرع في مضمار التطوير؟ إنه يقول هذا النوع الجديد:

قُولِي لِطَيْفِكَ يَنْثَنِي	عَنْ مُضْجَعِي عِنْدَ الْمَنَامِ
عِنْدَ الرِّقَادِ، عِنْدَ الْهَجْوِ	عِنْدَ الْهَجْوِ، عِنْدَ الْوَسْنِ
فَعَسَى أَنَامُ وَتَنْطَفِي	نَارٌ تَأْجُجُ فِي الْعِظَامِ
فِي الْفَوَادِ، فِي الضَّلْوِ	فِي الْكَبُودِ، فِي الْبَدَنِ

* * *

جَسَدُ تَقَلُّبِهِ الْأَكْفُفُ	عَلَى فِرَاشٍ مِنْ سِقَامِ
مِنْ قِتَادٍ، مِنْ دُمُوعٍ	مِنْ وَقُودٍ، مِنْ حُزْنِ
أَمَّا أَنَا فَكَمَا عَلِمْتَ	فَهَلْ لَوْصَلِكَ مِنْ دَوَامِ
مِنْ مَعَادٍ، مِنْ رَجْوِ	مِنْ وَجُودٍ، مِنْ ثَمَنِ

إننا لو قمنا بتعديلات طفيفة وتنقلات قليلة في الرسم الذي اختاره ديك الجن لمقطوعته الشعرية هذه لأصبحت موشحة أندلسية بمسميات أجزائها من أقفال وأغصان وأسماط وأدوار، وإنها بما يشبه الخرجة المعربة.

إننا لا نريد الإطالة في الاستشهاد بالنصوص، وقد كان بالإمكان الاستشهاد بنصوص أخرى لأدم بن عبد العزيز وأبي العتاهية وغيرهما، ولكن الأمر الذي لا نحب أن نهمل شأنه هي تلك المقطوعة الشعرية التي أنشأها أحمد بن سعد الأصبهاني الكاتب الشاعر المكنى بأبي الحسين الكاتب الذي كان يعيش في أصفهان بين سنتي ٣٢٠، ٣٢٤هـ، يقول أبو الحسين في بعض أبياته:

وبلدةٍ قطعْتُها، بضامِرٍ خُفَيْدٍ، عِيرانَةٍ رُكُوبِ

وليلة، سهرتُها، لزائر
وقينة، وصلتُها، بطاهر
وقهوة، باكرتُها، لفاجر
ومسعد، مواصل حبيب
مُسَوِّد، تَرَبُّبُ العُلا نَجِيب
ذي عتد، في دينه وَرُوب

إننا لو حذفنا المقطوعة الأخيرة من كل بيت لظل الوزن سليما والمعنى مستقيما وصارت هكذا:

وبلدة، قطعته، بضامر خفيـد

بل يمكن اعمال مزيد من الحذف فلا يختل الوزن أو المعنى ويصير البيت هكذا:
وبلدة قطعته بضامر
وليلة سهرتها لزائر
وقينة وصلتها بطاهر

إننا نسير من واقع هذا التسلسل في الطريق إلى وجود الموشحة في المشرق قبل الأندلس، ثم تأتي بعد ذلك هذه المقطوعة التي نسبت خطأ إلى امرئ القيس، إذ ليس من المعقول أن تكون كذلك، وإنما قد أنشئت - على ما نرجح - في زمان لا يتعدى القرن الثالث الهجري بأي حال، أي فترة نحل الشعر ونسبته إلى أعلامه الجاهليين بقصد الارتزاق والتكسب. وتقول المقطوعة:

تَوَهَّمْتُ مِنْ هِنْدٍ مَعَالِمَ أَطْلَالِ
عَفَاهُنَّ طُولَ الدَّهْرِ فِي الزَّمَنِ الْخَالِي
مَرَابِعُ مِنْ هِنْدٍ خَلَّتْ وَمَصَايِفُ
يَصِيحُ بِمَغْنَاهَا صَدَى وَعَوَازِفُ
وغيرها هُوجُ الرِّيحِ الْعَوَازِفُ
وَكُلُّ مُسَفٍّ ثُمَّ آخِرُ رَادِفُ
بِأَسْحَمٍ مِنْ نَوْءِ السُّمَّاكِينِ هَطَّالِ

إن هذه المنظومة ليست أندلسية باتفاق، وهي لكي تصير موشحة أندلسية كاملة البناء تحتاج إلى تعديل في غاية اليسر، وذلك بأن يزحزح الشطر قبل الأخير «وكل مسف ثم آخر رادف»، لكي يلحق باخوته الأسماط الثلاثة السابقة عليه، فيكون «دورا» عُدَّتْهُ أربعة أسماط بدلا من الثلاثة الموجودة فعلا، ثم يؤلف غصنا لامي القاقية ليوضع مكان هذا الشطر الذي ارتقى فصار سمطا، وبذلك نكون أمام موشحة كاملة نقية، وكل ما كان يُحتاج إليه هو وضع تعريفات لأجزائها مثلما فعل الأندلسيون.

ليجتهد إذن المستشرق ريبيرا ما شاء له الجهد، وليسع في امكان «تعجيم» الموشحة والزجل ما وافاه المسعى، ولكن ذلك لن يغير من الأمر شيئا، فتلك مسيرة

الموشحة في أطوارها المشرقية المختلفة موثقة بالنصوص حتى سُلمت كاملة إلى الأندلس
ينقصها غصن واحد، وشكر الله للوشاحين الشعراء العرب الأندلسيين احتضانهم لهذا
الفن وتنميتهم له واختراعهم أسماء طريفة لأجزاء الموشح.

* * *

(٣)

المستشرق سيمونيت وكتابه «المستعربون»

ذكرنا فيما سلف من صفحات أسماء عدد من المستشرقين الذين وقفوا من الحضارة الاسلامية في الأندلس مواقف عدائية متجاهلين المنهجية العلمية متطاولين على الشخصيات التاريخية، ولكن شرور هؤلاء جميعا بما فيهم دوزي الذي تنضح كتاباته سما ومرارة ضد الاسلام والمسلمين لا تشكّل إلا حجما قليلا إذا ما قورنت بما كتبه فرانسيسكو خافير سيمونيت Francisco Javier Simonet ضد الاسلام والمسلمين في الأندلس.

إن سيمونيت مستشرق اسباني كاثوليكي شديد العصبية لقومه بذيء اللسان، عميق الحقد على الاسلام والمسلمين، ويحمل كتاباته شحنة مكثفة من الكراهية الشديدة للاسلام وحضارته مع إنكار كامل لمنجزات هذه الحضارة الرفيعة التي شهد بفضلها أعداؤها قبل أصدقائها.

عاش سيمونيت في القرن الماضي وألف كتابين كبيرين: أولهما جعل عنوانه Glosario نشر سنة ١٨٨٨ وموضوعه الكلمات الايبيرية واللاتينية التي كانت مستخدمة بين المستعربين الأندلسيين، وقد استهدف من وراء ذلك محاولة إثبات أن المسلمين في الأندلس كانوا متأثرين بالحضارة اللاتينية أكثر من كونهم مؤثرين فيها. وثاني الكتابين - وهو موضوع حديثنا - عنوانه تاريخ المستعربين في اسبانيا Historia de Los Mozarabes de Espana يهاجم الاسلام من خلاله أعنف مهاجمة، ولا يتردد في استعمال التعبير البذيء، ولم يتعفف عن استخدام اللفظة النابية.

والمستعربون الذين جعلهم سيمونيت موضوع كتابه هم نصارى اسبانيا الاسلامية الذين عايشوا المسلمين واتخذوا العربية لسانا، والتزموا نهج حياة المسلمين، وتزيّوا بزيهم وتسموا بأسمائهم، بل إنهم زادوا على ذلك بأن جعلوا طقوسهم الكنسية مختلفة عن طقوس أبناء ملتهم، ولعلهم أدخلوا فيها ألفاظا عربية، ومن ثم كانت طقوسهم تسمى الطقوس المستعربية، وكان اختلاطهم بالمسلمين واغترافهم من معين ثقافتهم جعل بعضهم يدين بالاسلام ويبرع في العربية والعلوم الدينية.

ويرجح الأستاذ الدكتور حسين مؤنس أن استعمال هذه التسمية لم يبدأ في اسبانيا إلا عندما استولى ملوك النصارى على بلاد فيها نصارى مستعربون في أوائل

القرن الحادي عشر الميلادي^(٤٤)، وإن كان سيمونيت قد تناول بالدراسة نصارى الأندلس منذ السنوات الأولى للفتح، ومن ثم يكون المستعربون الذين يعنيه هم نصارى الأندلس في كل العهد الاسلامي.

على أن الذين أسلموا من هؤلاء المستعربين وأن تسموا بالأسماء العربية - وهذا أمر طبيعي - احتفظ عدد كبير منهم بالاسماء القديمة مثل بني انجلين Angelino وبني شبريق Savarico الاشبيليين، وبني لنق Longo ، وبني القبطرنة Kabturno^(٤٥).

لقد ضمن سيمونيت كتابه مقدمة طويلة واثنين وأربعين فصلا حافلة كلها بالكذب المتعمد والتزييف الصارخ يقول سيمونيت في بعض فصول مقدمته: «إذا كان العرب الذي أخضعوا الشام ومصر وغيرهما من بلاد الشرق لم يستطيعوا أن يدخلوا أية ثقافة ذات قيمة بحكم كون نصارى هذه البلاد كانوا أرقى منهم في المستوى الحضاري، فإنهم من باب أولى لم يكونوا قادرين على أن يقدموا شيئا لنصارى بلاد المغرب ورثة الحضارة الرومانية^(٤٦)».

ألم نقل إن الرجل حاد اللسان يلقي الاتهامات دون أساس من التاريخ أو سند من الحقيقة؟ ويستطرد قائلاً: «وإذا كان أهم ما قدمته الحضارة الاسلامية لتاريخ البشرية هو ما تم في ظل الخلافة العباسية من نهضة فلسفية وعلمية، فإنه علينا أن نذكر أن هذه النهضة إنما تمت بفضل الرهبان النصارى الذين قاموا بنقل علوم الأغريق وفلسفتهم وثقافتهم إلى العربية».

إننا لا نريد أن نتعجل الرد على هذا الرجل، ذلك أن الرد على اغاليطة المتتابعة يحتاج إلى بضعة مجلدات، ولكن إذا كانت الحقيقة لا تكون كذلك إلا إذا قيلت كاملة غير منقوصة يكون سيمونيت كاذبا. إن احدا لا ينكر أن عددا من الرهبان قاموا على ترجمة عدد من كتب التراث الأغريقي في مستهل العصر العباسي، وكان عملهم قاصرا على الترجمة وحدها وليس على الابداع، لأن الذين استنطقوا هذه المادة المترجمة هم علماء المسلمين وفي مقدمتهم الكندي الفيلسوف الطبيب العربي صليبة، المسلم عقيدة، المعاصر لهم، بل إن الكندي نفسه كان في مقدمة المترجمين الحذاق، وكان يجيد أربع لغات، وكان بين المترجمين المسلمين البارعين بالاضافة إلى الكندي عدد غير قليل مثل ابن الفرخان وأبناء شاكر. هذا ولم تكن النهضة العباسية تستعين بالثقافة اليونانية وحدها وإنما كانت تستقي المعرفة من كل مورد وتنهلها من أي مصدر، فإن عدد ما ترجم من الكتب الفارسية لا يكاد يحصى حتى إن ابن المقفع وحده قد ترجم عشرات منها، هذا فضلا عن الكثيرين غيره الذين نقلوا عن الفارسية وغمسوا أنفسهم في مكتبات مرو ونيسابور وغيرهما، كما لا ينبغي أن نغفل عن أولئك الذين ترجموا عن الحضارة الهندية ذات الاسهام الطيب في حضارة المجتمع الاسلامي.

لقد تناسى سيمونيت ذلك كله، بل تناسى أن المسلمين مع انتفاعهم بهذه الحضارات فقد ظل صلب حضارتهم اسلامي الأصول والسمات، عربي الوجه واللسان.

على النهج نفسه من الاختلاق والمغالطة ينتقل سيمونيت - في مقدمته - إلى الحديث عن المستعربين فيقول: «بفضل المستعربين الأندلسيين عرفت الأندلس الإسلامية العلوم الرياضية والفلكية والطبية التي كان يكرها عامة الشعب المسلم»^(٤٧)، (كذا) ثم يمضي في تقوله: «وبهذا يعترف الكتاب والمؤرخون المسلمون أنفسهم» فيقول لأنه تصيّد موقفاً للمنصور بن أبي عامر تجاه بعض المشتغلين بالفلسفة، ثم عمم الحكم على المسلمين. إن سيمونيت يمضي في حملته مختلقاً ما سماه دليلاً ويقول: «والدليل على ذلك أن الكتب التي وصلتنا في الفلاحة والطب وفي غير ذلك من الفنون والحرف كان يقوم عليها في ظل الخلافة الأندلسية كثير من النصارى المستعربين»^(٤٨) وفي حاشية يقول سيمونيت: «إن أشهر أطباء عبد الرحمن الناصر - يحيى بن اسحاق - كان من المستعربين نصرانياً بالولادة، ثم ارتد بعد ذلك، ودان بديانة المسلمين».

هكذا يعدّ الذين أسلموا من الأندلسيين - وهم ملايين كثيرة - مرتدين على رأسهم العلماء الكبار الذين نعتهم بأنهم أصحاب نفوس ضعيفة أغراهم المال وأضلهم السلطان.

إن سيمونيت يغضّ الطرف عن أسماء علماء المسلمين الأندلسيين الذين برعوا في الفنون التي ذكرها والتي لم يذكرها من فلاحه وطب وفلسفة ورياضة وحساب وفلك وهندسة وجبر وفيزياء وكيمياء، وهم يعدون بالمئات - وسوف نختم هذا الفصل بالحديث عن فريق منهم - وهو يركز على عالم بذاته مثل حكيم قادس واسمه كولوميل، وهو روماني من علماء القرن الثاني الميلادي، وصاحب كتاب الفلاحة الذي ترجم إلى العربية وضاعت أصوله الأولى، ومثل باولوس هورشيوس صاحب تاريخ الدولة الرومانية الذي قام على ترجمته عالم مسلم فقيه محدّث هو قاسم بن أصبغ البياني من كبار علماء القرن الرابع الهجري، ووصف بكونه يارعا في الوثائق والأحكام. وكان العالم الجليل قاسم بن أصبغ حرصاً منه على توخي الأمانة في الترجمة قد استعان بأحد أساقفة قرطبة حين ترجم كتاب هورشيوس، ومن الأمور الجديرة بالذكر أن قاسماً كان أستاذاً للعالم الكبير أحمد بن محمد بن الحباب الشهير بابن الجسور (٣١٨ - ٤٠٠ هـ) وهذا الأخير كان بدوره أستاذاً للفقير الأديب المفكر الأندلسي ابن حزم.

وحين يعرض سيمونيت للفتح الإسلامي يهمل الحديث عن بطولات الفاتحين المسلمين واستبسالهم في هذا الفتح المبين الذي ليس له مثيل في التاريخ قديمه وحديثه، فقد فتحت شبه جزيرة ايبيريا من أقصاها إلى أقصاها في عامين اثنين. يغضّ سيمونيت

الطرف عن هذا كله ويجسم موقف اليهود من الفتح ويسبهم سبا شديداً، ثم ينتقل لكي يتهم المسلمين الفاتحين بالتعصب والعدوان على النصارى، منكر أن الفاتحين تركوا الحرية الدينية للأسباب وحافظوا على التقسيم الكنسي، ولم يهدموا الكنائس، بل أسهموا في بناء بعضها وتنمية بعضها الآخر، ويضرب صفحا عن المعاهدات التي أبرمها الأمراء الفاتحون مثل معاهدة عبد العزيز بن موسى بن نصير. ومعاهدة طارق بن زياد، وهي وثائق عظيمة لتسامح المسلمين في الأندلس، وقد عرضنا لذلك فيما سلف من صفحات. إن سيمونيت ينكر ذلك كله، ينكر أن هناك تسامحا من جانب المسلمين ويقول في مغالطة ظاهرة: «وعلى فرض أن الذين عقدوا هذه المعاهدات من زعماء العرب وأمرائهم كانوا مخلصين وذوي نوايا حسنة، فإنه لم يكن بوسعهم أن يطبقوا ما جاء بفقراتها التي يدل ظاهرها على التسامح»^(٤٩). ويتصيد سيمونيت مثالا يستشهد به هو خرق عبد العزيز بن موسى بن نصير معاهدة أبيه مع أهل قلنبرية (كوينبرا المعروفة حاليا بالبرتغال) فنهب هذه المدينة ومنطقتها بعد أربع سنوات من توقيع المعاهدة.

إن سيمونيت يذكر نقض المعاهدة ولكنه لا يذكر سبب نقضها، على أن الأمر الأكثر خطورة هو أن هذه المعلومة ليست موجودة في أي مصدر عربي من مصادر تاريخ الأندلس، وليس هناك مجال للشك في أمانة المؤرخ المسلم ودقته مهما كانت الأحداث في غير صالح قومه.

العجيب في أمر هذا المستشرق انه يقرر هنا أمرا ويقرر عكسه في مكان آخر، ويناقض نفسه فيما رواه من أحداث وما أورده من أخبار، ففي هذه القضية التي زيفها - أعني قضية إنكار تسامح المسلمين - نجده يقول العكس في صفحة ١٢٢ حيث يقرر أن الكثيرين من الأساقفة والقساوسة عادوا إلى كنائسهم بعد أن رأوا أن المسلمين لا يعتدون على الكنائس أو رجال الدين.

وفي صفحة ٢١١ من كتابه يقرر سيمونيت أن كنيسة أبيط الجامعة قد عمرت وكان أصلها بيعة صغيرة، وقد نقل إليها الكثير من الأشياء المقدسة التي انتشرت من الكنائس التي تهدمت. وفي صفحة ٢٠٧ يذكر أن كنيسة طليطلة قد ازدهر شأنها وتولى أمرها حبر جليل اسمه شيشيليا كان يحرص على سلامة عقيدة رعيته من الكاثوليك، وكان يعمر ما ينهار من الكنائس، ولم تمس الكنائس بسوء أثناء الحرب الضروس التي كانت واقعة بين أبي الخطار والصميل بن حاتم.

إن سيمونيت لم يقرأ شيئا عن الاسلام، ولو فعل - كان لابد له أن يفعل - لعرف أن العقيدة الاسلامية تلزم أصحابها باحترام أهل الكتاب والمحافظة عليهم وعلى أماكن عبادتهم.

وفي الفصل الثالث من كتاب المستعربين يتصيد سيمونيت بعض ألوان التعامل مع المسيحيين مثل عدم تسميتهم إذا عطسوا - والتشميت هو أن تقول لمن يعطس: يرحمك الله - ويقول إن الذمي لم يكن يُحيًا بتحية المسلمين ولم يكن يُكنَّى^(٥٠)، وينسب سيمونيت هذا السلوك الاجتماعي إلى الاسلام، مع أن الأمر لم يخرج عن اجتهاد بعض الفقهاء لأن الاسلام الذي يسمح للمسلم أن يؤكل الذمي، ويلزمه بحسن معاملته والحفاظ على جواره وماله وعرضه لا يمنع تحيته في النطاق الذي يتمشى مع سماحته والحرص على بنية المجتمع على أساس من التواد والتراحم بين المسلمين والكتابيين.

الأمر العجيب أن سيمونيت وهو يحمل حملته هذه لا يلبث أن يقول: وعلى الرغم من هذه المعاملة القاسية التي كان المسلمون يعاملون بها المسيحيين، فإنهم لم يكونوا يرون بأسا باصطناع بعض أعيادهم مثل عيد الشعانين، ثم يردف قائلا: وهذا دليل على تفوق الحضارة المسيحية^(٥١).

إن سيمونيت بذكره احتفال المسلمين ومشاركتهم المسيحيين في أعيادهم مثل عيد الشعانين إنما يشيد بروح التسامح والمودة، وهو بذلك ينقض اتهامه السابق الخاص بسوء معاملة المسلمين للذميين. والمعروف أن مجاملة المسلمين لجيرانهم المسيحيين في أعيادهم لم تقتصر على سواد الناس فقط، وإنما كان بعض الخلفاء يفعل ذلك، وتذكر المراجع الاسلامية أن المأمون العباسي، كان ينزل ديرا في إحدى رحلاته في منطقة الجزيرة وتصادف أن حلَّ عيد الشعانين فاحتفل الرهبان به على عادتهم فشاركهم الخليفة المسلم احتفالهم وسار في موكبهم داخل الدير.

وفي هذا الفصل نفسه من كتاب المستعربين يعلق سيمونيت على عقوبة المسيحي الذي أسلم ثم ارتد، ويرى أن ذلك ضربا من الوحشية، ثم يقارن بينه وبين المسيحي الذي يدين بالاسلام فلا يوقع عليه جزاء^(٥٢).

إن سيمونيت بموقفه هذا يصم نفسه بالغباء والغفلة معا، لأن الاسلام في تشريعه عقوبة المرتد لم يقصد بذلك المسيحي الذي أسلم ثم ارتد، وإنما قصد المسلم أيا كان مشربه، يستوي في ذلك المسلم الذي ولد على الاسلام، والمسلم الذي تحول إلى الاسلام من أية عقيدة، بل المسلم الذي لم يكن على دين، فهو حين صار مسلما لا ينظر إليه إلا أنه كذلك، فإذا ما تحول عن الاسلام إلى دين آخر، وقع عليه حد المسلم المرتد. إن سيمونيت يريد أن يشكل العقيدة الاسلامية وأحكام الشريعة على النسق الذي يريده والشكل الذي يرضاه، وتلك هي الغفلة بعينها.

ومن الفصول الغريبة من كتاب سيمونيت، الفصل الرابع عشر الذي اتخذ له عنوانا مثيرا هو (المستعربون على مذهب الاستشهاد). إن حركة الاستشهاد تمثل نوعا

من الانتحار يقدم عليه بعض الذين بلغ بهم التعصب الديني درجة من درجات الهوس، فقد كان بعض النصارى يدخلون المساجد في قرطبة وغيرها من مدن الأندلس وهي غاصّة بالمصلين ويسببون الرسول صلى الله عليه وسلم، فيكون الرد التلقائي من جانب المسلمين القصاص منهم بالضرب الذي قد يؤدي إلى الموت.

إن سيمونيت يحتفل بهذه الحركة احتفالا شديدا، ويرى أن هؤلاء المرضى بهذا الهوس الديني يمثلون قمة التدين المسيحي وصفائه، ومن الغريب أن هناك عددا من الكتاب المسيحيين في العصور الوسطى قد ألفوا كتباً باللغة اللاتينية عن حركة الاستشهاد هذه التي كانوا يطلقون عليها لفظ Martirio، وقد استمرت بضع عشرات من السنين.

ويأتي سيمونيت بمثال لما كان يحدث من بعض المتعصبين من المسيحيين فيذكر قصة قس كان يدعى برفكتور Perfector وكان راعيا لاحدى الكنائس في ضواحي قرطبة في أيام الأمير عبد الرحمن الأوسط ٢٠٦ - ٢٣٨هـ، وكان القس برفكتور يجيد العربية شأنه في ذلك شأن كثير من الأندلسيين غير المسلمين، ويهوى مناقشة المسلمين في أمور العقيدة، فسأله بعض محاوريه من المسلمين عما يراه بشأن محمد والمسيح، فقال إنه يعتقد بالوهية المسيح، وأما محمد فإن هناك آية في الانجيل تقول انه سيظهر في آخر الزمان عدد من مدعي النبوة، فلا تتخدعوا باتباع كثير من الناس لهم، وإن محمدا ليس إلا واحدا من هؤلاء، وكان القس برفكتور في أثناء الحوار يصف الرسول بأنه النبي المزيف وصفات أخرى كثيرة من هذا القبيل.

ويمضي سيمونيت في ذكر قصة برفكتور الذي يرى أنه أحد أبطال المسيحية العظام فيقول إن المسلمين - على الرغم من غيظهم الشديد - تركوه يمضي، وقدموا شكوى للقاضي بأن واحدا يلعن نبيهم، فعقدت محاكمة لبرفكتور انتهت بالحكم عليه بالسجن وكان في بلاط عبد الرحمن الأوسط في ذلك الوقت خصي اسمه نصر، كان مسيحيا وأسلم، وصل بفضل ملقه ونفاقه لصاحب العرش إلى أن يكون حظيه وأثيره، فكان يكره النصارى - والكلام لا يزال لسيمونيت - كراهية شديدة، لأنه كان منهم وترك ديانته إلى ديانة سادته، فسعى نصر لى القاضي ليصدر حكما باعدام برفكتور، ونفذ الحكم وعلقت رأسه على باب قصر الخلافة^(٥٢).

لقد جعل سيمونيت من برفكتور بطلا من أبطال الكنيسة، وصاغ قصته في قالب درامي مثير، وقال إن الكنيسة تحتفل بيوم اعدام برفكتور وهو ١٨ ابريل وتسميه يوم سان برفكتور.

إننا نردد ما سبق أن ذكرناه من أن مثل هذا التصرف الذي صدر من برفكتور أو غيره يدل على عصبية مقيتة وهوس غير محدود، ولكن الهوس هذه المرة تجاوز هؤلاء الناس إلى سيمونيت نفسه، لأنه يريد من قومه أن يهاجموا المسلمين في مساجدهم ويسبوا نبيهم ثم يكونوا بمنجاة من العقاب، إن هذا الفريق من الناس يُصنَّفون بأنهم خارجون على القانون، وكل الخارجين على القانون من مسلمين ونصارى كانت تضرب رؤوسهم وتعلق على باب قصر الامارة.

بقي أن نذكر أن المعلومات التي ساقها سيمونيت في هذه القصة لا تقوم على أي أساس علمي ولا تعتمد على أي مصدر تاريخي، مما ينال من شأن المؤلف وشأن الكتاب كله.

فهذه القصة لو خضعت لمنطق التاريخ، وحللت أحداثها من واقع سيادة القضاء واستقلاله في الأندلس، واستحالة تدخل الأمير نفسه لدى القاضي فضلا عن خصي بالقصر، لكان الحكم الوحيد أنها مكذوبة وملفقة حتى ولو استعان الكاتب بأكثر من مصدر، فما هو الحكم إذن إذا كان المؤلف يأتي بمثل هذه القصص المثيرة دون توثيق علمي أو سند تاريخي. إن هذا الفصل إن دل على شيء فإنما يدل على أن سيمونيت هذا الذي يتمتع باحترام كبير عند الاسبان ليس إلا واحدا من أولئك الذين ضربوا في التعصب الكريه بسهم وافر، وانتقلت إليهم حمى الهوس فأصابت منهم مقتلا، فقد خصص سيمونيت ستة فصول كاملة من كتابه لهذه الحركة العجيبة من الخامس عشر حتى العشرين.

ويمثل الفصل الحادي والعشرون ظاهرة الحقد الأعمى الذي جعل من سيمونيت عورة قبيحة من عورات المستشرقين، فقد خصص هذا الفصل للقس سمسون الذي ولد في قرطبة سنة ٨١٠م وتحدث فيه عن «فضائله» وإيمانه، وكان القس سمسون صاحب قلم وله بعض المؤلفات أحدها عنوانه أبولوخييتيكو Apologetico يعني «الجدل».

وكان سمسون حاد اللسان، مضطرب المزاج، عنيف اللفاظ، ولا شك في أن موضوع كتاب «الجدل» قد صادف هوى في نفس سيمونيت، لأنه لا يكتب إلا كل ما يسيء إلى الاسلام والمسلمين بأساليب بلغت من السقوط والتردي عمقا سحيقا.

إن القس سمسون يتحدث في كتابه عن أسماهم المسيحيين المارقين الذين تأثروا بعبادات الاسلام، وتارة أخرى يقول انهم تأثروا بالعبادات والعبادات الاسلامية عامدا في تعبيره إلى أسلوب الشتم والسباب، غير ملق بالا لما ينبغي أن يتسم به رجل الدين من وقار، ذلك انه تخطى عن مبادئ الحياء حين يقرر أن هؤلاء المسيحيين الذين تأثروا بعبادات المسلمين قد أخذوا عنهم كذلك الشذوذ الجنسي.

وإذا كان الحق قد يصيب بعض الناس بالهوس، فإن ما بلغه سمسون هذا ومعه سيمونيت قد تجاوز كل حد إذ كيف يتصور أن مسيحيي الأندلس يأخذون الشذوذ الجنسي عن المسلمين، وهم يعلمون أن هذه الآفة مستقرة في اسبانيا من وقت طويل قبل الفتح الاسلامي، لأن الشذوذ الجنسي طبقا لما هو معروف تاريخيا آفة رومانية قديمة، وكثير من أباطرة الرومان كانوا متهمين بالشذوذ، ولقد خضع الأسبان للرومان وقتا طويلا، ليس فقط قبل أن يفتح المسلمون الأندلس، ولكن قبل أن يظهر الاسلام ويعم بنوره البلاد التي رضيتها ديننا، أما المسلمون فهم بريئون من هذه الآفة بحكم دينهم وأعراف مجتمعهم، وإن كانت ظهرت في وقت متأخر عند بعض المنحرفين وجاءت عدواها إليهم من الطريق نفسه الذي وصلت به إلى الأسبان .

إننا حينما جال بنا النظر في كتاب سيمونيت لا نقع إلا على خطأ واضح أو افتراء ظاهر أو تزيف لأحداث التاريخ.

إن سيمونيت يخصص الفصل الثالث والعشرين من كتابه لعمر بن حفصون، الخارج على القانون المتمرّد على الخلافة^(٥٤). كان عمر بن حفصون يمثل مصدرا من مصادر القلق للخلافة الاسلامية في الأندلس، فما وقع اتفاقا إلا نقضه ولا أعطى عهدا إلا خانته ومع ذلك فإن سيمونيت لا يعتبره كذلك على الرغم من اتفاق جميع المصادر التاريخية من اسلامية وأوروبية على الحكم عليه بالمروق وخيانة العهد، وإنما يعدّه بطلا عظيما يمثل القومية الاسبانية المسيحية، أما لماذا ذهب سيمونيت هذا المذهب الخاطيء، فلأن ابن حفصون قد ارتد عن الاسلام وتنصر في آخر ايامه، لقد لوى سيمونيت أعناق الحقائق التاريخية بما حشا به هذا الفصل من معلومات غير موثقة، فجعل حركة ابن حفصون دينية مع انها لم تكن كذلك في قليل أو كثير، فكل الحركات التي تمردت على الخلافة في الأندلس كانت حركات سياسية قام بها مسلمون متمردون، وأما القرائن التي تنقض ما ذهب إليه سيمونيت من أن حركة ابن حفصون كانت دينية فمحورها أن ابن حفصون لم يتنصر إلا في آخر حياته ولقد عارضه بعض أبنائه في تنصره، وظلوا على اسلامهم، وقد قربهم عبد الرحمن الناصر إليه، وإن مما يلفت النظر هنا أيضا أن سيمونيت قد أسرف في الحديث عن ابن حفصون اسرافا شديدا وأفرد له سبعة فصول من كتابه ابتداء من الفصل الثالث والعشرين إلى الفصل التاسع والعشرين.

وفي مضمارة نسبة كل تمدن وفكر إلى نصارى الأندلس أي المستعربين، يعقد سيمونيت فصلا كاملا - هو الفصل الثلاثون - ويخصصه لربيع بن زيد الأسقف، ويجعل منه أي من ربيع بن زيد، السبب الرئيسي للازدهار الفكري والعلمي على أيام عبد الرحمن الناصر، فهل هذا الكلام صحيح تاريخيا، وهل يتصور أن يقوم هذا النشاط

الفكري العميق الرحيب والمد الثقافي المتدفق متمحورا على شخص واحد هوربيع بن زيد الأسقف.

إن سيمونيت يذكر ربيع بن زيد الأسقف على أنه ريكيوندو Recemundo صاحب كتاب (تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان) وهو حسب الوصف الذي جاء به المقرئ له: «فيه ذكر منازل القمر وما يتعلق بذلك مما يستحسن مقصده وتقريبه»^(٥٥)، وهو تقويم في الفلاحة.

ونود أن نوضح بادئ ذي بدء أنه ليس هناك ما يثبت - حتى الآن - أن ربيعا الأسقف هو نفسه ريكيوندو، هذه واحدة، والثانية هي انه يشك كثيرا في أن يكون الأسقف ربيع هو صاحب التقويم. إن سيمونيت نفسه واحد من الذين أظهروا هذا الشك.

إن غريب بن سعد القرطبي المتوفي ٣٦٩ هـ - ٩٨٠ م كاتب الحكم المستنصر كان قد ألف عددا من الكتب التاريخية والطبية والفلكية والفلاحية اشتهر من بينها التقويم الذي وضعه وأطلق عليه دوزي تقويم قرطبة لسنة ٩٦١، وغريب بن سعد بهذه المناسبة مسلم أبا عن جد وليس نصرانيا كما ظن سيمونيت، ونظرا لاشتراك التسمية بين كتاب غريب وكتاب ربيع أو بالأحرى الكتاب المنسوب إلى ربيع فقد قام دوزي بعملية متابعة يلخصها بالنتيـا على النحو التالي^(٥٦): وضع غريب بن سعد تقويمه المعروف في سنة ٩٦١ هـ / ٩٦١ م، وقد ضاعت نسخه العربية، ولم نعثر إلا على صورة منه مكتوبة بحروف عبرية (وان كانت غربية اللغة) فقرأها دوزي، واستطاع أن يخرج منها النص العربي للتقويم وسماه تقويم قرطبة ٩٦١.

ويمضي بالنتيـا قائـلا: وقبل ذلك بقليل وجد جيرموليري نسخة من الترجمة اللاتينية لتقويم الأسقف ربيع بن زيد، فنشرها ذيلا على كتابه المسمى: «تاريخ العلوم الرياضية» في إيطاليا سنة ٨٣٥ م، وقارن دوزي بين هذا النص وتقويم غريب المذكور آنفا، فتبين أن النص اللاتيني المنسوب إلى ربيع بن زيد ليس إلا ترجمة لتقويم غريب مع بعض الزيادات، وقد أيد هذا الاستنتاج أدواردو سافدرا وخافيير سيمونيت.

إن سيمونيت يأتي بالشيء ونقيضه، إنه ينسب التقويم إلى ربيع بن زيد، فيتبين أنه لغيره ويعترف بذلك، وقبل ذلك يقرر أن ربيع بن زيد هوريكيوندو ثم لا يقدم ما يثبت أن الاسمين لشخص واحد، وهو لا يستحي من هذا التناقض في أمر شخص بذاته فينسب إليه سبب الازدهار الفكري والعلمي في أيام عبد الرحمن الناصر، ولا ينسب شيئا لمن ثبت انه صاحب تقويم نفيس موجود في المكتبات وهو غريب بن سعد الذي عاش أيام الناصر وألف تقويمه سنة ٣٤٩ هـ أي قبل وفاة الخليفة العظيم، لا لشيء إلا لأنه من

أسرة أندلسية كانت مسيحية ثم دانت بالاسلام.

تبقى بعد ذلك قضية الازدهار الفكري والعلمي في عهد الناصروهل قامت على أيدي المستعربين وعلى رأسهم ربيع بن زيد؟

ليس هناك ما يمنع من أن يكون ربيع بن زيد الأسقف عالما فاضلا، وقد كان الناصريحتفل بالعلماء من كل فن ودين ويقربهم إليه، فقرب إليه ربيعا الأسقف وعينه سفيرا له لدى هوتوملك ألمانيا، بل إن عبد الرحمن الناصرلم يجد حرجا في أن يعين في منصب الوزارة طبيبيا يهوديا هو أبو يوسف حسداي بن اسحاق بن عزرا بن شبروط والحق أن تعيين يهودي في منصب الوزارة وآخرمسيحي في منصب السفارة لا يعود الفضل فيه إلى عبد الرحمن الناصربقدرما يعود إلى سماحة الاسلام، فالناصركان خليفة المسلمين في الأندلس، ومستشاروه من العلماء المسلمين، معروفون بعلمهم الواسع وفقهم الرصين وشجاعتهم المطلقة وصراحتهم العارية، وإن مواقفهم منه لا تحصى، ونقدهم لبعض تصرفاته من الكثرة بمكان، ونستطيع أن نذكر اسماء المنذر بن سعيد البلوطي والفقيه المشاور أبو إبراهيم، وأحمد بن مطرف، إن الفتح بن خاقان يصف المنذر بن سعيد على هذا النحو «لم ينزع للورع عن مرقب، ولا اكتسب اثما ولا احتقب. ولى قضاء الجماعة بقرطبة أيام عبد الرحمن (الناصر) وناهيك من عدل أظهر، ومن فضل أشهر، ومن جورقبض، ومن حق رفع، ومن باطل خفض، وكان مهيبا صارما غيرجبان ولا عاجزولا مراقب لأحد من خلق الله في استخراج حق ورفع ظلم^(٥٧)».

إن للمنذر بن سعيد مواقف صارمة من عبد الرحمن الناصر أعظم حاكم أندلسي وواحد من أعظم ملوك الدنيا، كان المنذروزملاؤه من العلماء يتدخلون في الشؤون الخاصة للخليفة ويوجهون إليه النقد الذي يصل في تشدده إلى درجة التوبيخ وخصوصا عندما أسرف في بناء القصور واختطاط الزهراء^(٥٨).

إن الذين يستطيعون نقد الخليفة في شئونه الخاصة يقدرّون على نقده في الشئون العامة، ولقد فعلوا، ولو وجدوا أن ثمة مانعا يحول دون تعيين نصراني سفيرا وآخر يهودي وزيرا ما تردّدوا في مواجهة الخليفة الناصر بذلك، وتلك حجة أخرى نسوقها لسيمونيت في مواجهة اتهاماته للمسلمين بالعصبية ضد أهل الذمة والمستعربين.

لقد استمر أبو يوسف حسداي وزيرا لعبد الرحمن الناصر لمدة طويلة من الزمان كان فيها موضعاً للتكريم، وقد تمكن حسداي بفضل اقترابه من الخليفة وشيوع التسامح مع أهل الكتاب من بعث الدراسات التلمودية في قرطبة ثم تبع ذلك نشاط الدراسات اللغوية العبرية في الأندلس وبعدها الأدب العبري.

لنعد مرة أخرى إلى سيمونيت وإلى مقولتيه غير الصادقتين:

الأولى: إن الازدهار الفكري والعلمي أيام عبد الرحمن الناصر يرجع الفضل فيه إلى ربيع بن زيد الأسقف^(٥٩) الذي سماه البعض ريكيموندو، ونسبوا إليه التقويم المسمى « تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان » .

الثانية: «بفضل المستعربين الأندلسيين - يعني النصارى - عرفت الأندلس الإسلامية العلوم الرياضية والفلكية والطبية التي كان يكرهها عامة الشعب المسلم^(٦٠)».

أما بالنسبة للأسقف ربيع بن زيد فقد سبق مناقشة أمره قبل صفحتين أو ثلاثا وتبين أن أحدا لم يستطع إثبات أن ربيع بن زيد هوريكيموندو بشكل قاطع حتى الآن، كما لم يستطع أحد أن يثبت أن كتاب «تفصيل الأزمان» من تأليفه، وإن دوزي قد وقعت في يديه نسخة في الموضوع نفسه - أي تقويم فلكي مناخي زراعي - مكتوبة بالحروف العبرية وظنها «تفصيل الأزمان» فإذا بها التقويم الذي وضعه الفلكي الطبيب المسلم عريب بن سعد، وإن كلا من إدوارد وسافدرا وفرانسيسكو خافيير سيمونيت قد أيد هذا الموقف. إن الشخصية الثقافية العلمية لربيع بن سعد الأسقف والحال كذلك لا بد أن يصيبها الاهتزاز ويحيط بها الضباب الذي يجردها من الهالة العلمية الفكرية الكبيرة التي أحاطها بها سيمونيت، وبالتالي ينبغي أن ينتفي الفضل الذي خلعه عليه سيمونيت بجعله محور الازدهار الثقافي في أيام عبد الرحمن الناصر، وإن أي واحد من العلماء الكثرين الذين عاشوا في بلاط الخليفة الأندلسي العظيم أحق من ربيع بهذا الفضل فيما لو كان ثمة ضرورة لبلورة الزعامة الفكرية حول شخصية واحدة.

تجىء بعد ذلك المقولة الثانية التي تنسب كل فضل لنشر العلوم الرياضية والفلكية والطبية للعلماء النصارى وتجريد المسلمين من كل فضل.

لقد حدد سيمونيت ميدانين فقط لحواره هما: العلوم الرياضية والفلكية وكانتا مرتبطتين بعضهما ببعض، فالرياضي غالبا ما كان فلكيا والعكس صحيح، والعلوم الطبية.

إننا سوف نقدم في إيجاز شديد تعريفا بالعلماء المسلمين في هذين الميدانين في الأندلس قبل أن يولد ربيع الأسقف وفي عصره، ولو قد ذكر سيمونيت ميادين أخرى كالفلسفة والأدب والكيمياء والفيزياء والهندسة لكان قد دفع بنا إلى التعريف بالعلماء المسلمين وجهودهم وتأليفهم وتجاربهم في هذا الشأن، ولكنه لم يفعل، ليس عن قصد فيما نرجح - فالرجل يقول أي شيء مادام هذا القول ينال من المسلمين ويجردهم من أي فضل أصابوه أو إنجاز حققوه - ولكن لغفلة ونسيان وإننا سوف نغفل ذكر العلماء النصارى، ليس لنكران فضلهم أو جحود لجهدهم، ولكن لتصحيح المقولة الخاطئة التي

أفترأها سيمونيت وصدقها بعض المخدوعين من الدارسين غير العرب وغير المسلمين.
إن عدد العلماء المسلمين الرياضيين الفلكيين في الأندلس كثيرون هم أصحاب
إنجازات عظيمة ومؤلفات نفيسة انتفع بها العالم الغربي حتى عهد قريب، فمن روادهم
أحمد بن نصر المتوفى سنة ٣٣٢هـ وهو صاحب كتاب «المساحة المجهولة» الذي ذاع
صيته واشتهر أمره^(٦١).

ومنهم العالم الرياضي العظيم فخر الأندلس مسلمة بن أحمد المجريطي المتوفى
٣٩٤هـ (نسبة إلى مجريط وهي مدريد الحالية) وكان يلقب باقليدس الأندلس وهو
صاحب مدرسة رياضية فلكية عظيمة أنجبت عددا من كبار الفلكيين والرياضيين الذين
سوف نعرض لهم بعد قليل، ولمسلمة المجريطي عدد من المؤلفات النفيسة التي أشهرها
رسالة الاصطرلاب، وثمار العدد، وتعديل الكواكب، كما أنه ترجم كتاب قبة الفلك
لبطليموس إلى العربية، ثم ترجمت الترجمة العربية إلى اللاتينية.

أما ريادته للعلوم الرياضية والفلكية التي أثمرت عددا من التلاميذ العلماء العظام
فإن صاعدا الأندلسي يعبر عن ذلك بقوله: وقد أنجب (مسلمة) تلاميذ جلة لم ينجب عالم
بالأندلس مثلهم^(٦٢).

وأما تلاميذ مسلمة فمنهم أبو القاسم أصبغ بن محمد المعروف بابن السمح
المتوفى سنة ٤٢٥هـ كان ابن السمح كما يقول عنه صاعد الأندلسي متحققا في علم
العدد والهندسة، متقدما في علم هيئة الأفلاك وحركات النجوم مع عناية بالطب، وأما
مؤلفاته فمنها كتاب المدخل إلى الهندسة، وكتاب ثمار العدد المعروف بالمعاملات، وكتاب
طبيعة العدد، وكتابان في الاصطرلاب، كما أن له زيجا ألفه على نسق كتاب السند هند.

ومنهم أيضا أبو القاسم أحمد بن عبدالله بن عمر المشهور بابن الصفار، وهو من
أهل قرطبة لكنه رحل إلى مدينة دانية وتوفى بها سنة ٤٢٥هـ وهي السنة التي توفى فيها
ابن السمح الرياضي الفلكي الذي مر ذكره^(٦٣).

وابن الصفار بدوره صاحب مدرسة كبيرة أنجبت عددا من العلماء الرياضيين من
أهل قرطبة يعدون حفدة علميين لمسلمة المجريطي، وابن الصفار عدد من المؤلفات
النفيسة منها كتاب في العمل بالاصطرلاب، والزيج الذي عمله على مذهب السند هند.
ويذكر صاعد في ترجمته أن له أخا يسمى محمدا مشهورا بعمل الاصطرلاب لم يكن
بالأندلس قبله أجمل صنعا لها منه^(٦٤).

ومن تلاميذ مسلمة أبو عثمان سعيد بن محمد بن البغونش الطليطلي المتوفى سنة
٤٤٤هـ الذي جمع بين الفلسفة والرياضة ومال إلى دراسة الطب، وقد توفر أيضا على

كتب المنطق وضبط كثيرا منها، كما توفر على كتب جالينوس فجمعها وصححها وبذل فيها جهدا كبيرا، ولكنه أثر في آخر حياته أن يلزم داره ويتفرغ لقراءة القرآن الكريم حتى توفي عن عمر قدره خمس وسبعون سنة^(٦٥).

ومنهم أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمن بن أحمد المشهور بالكرماني، وكان من الراسخين في علمي العدد والهندسة، وهو من أهل قرطبة، وبعد أن درس على مسلمة اتجه إلى المشرق ووصل إلى حران حيث تعلم الطب وعاد إلى الأندلس حاملا معه رسائل اخوان الصفا المشهورة، وتوفي بسرقسطة سنة ٤٨٥ هـ وقد تجاوز التسعين^(٦٦).

ويجيء بعد ذلك جيل آخر من الرياضيين الأندلسيين المسلمين الذين من أشهرهم أبو إبراهيم بن يحيى الزرقالي المتوفى سنة ٤٧٢ هـ الذي يقول عنه المستشرق سانشر بيريز Sancher Perez إنه يعدّ أعظم أهل الفلك العرب، وإنه من طبقة أكابر علماء هذا الفن في العصور القديمة^(٦٧).

وقد ابتكر الزرقالي نظريات جديدة عن الكواكب السيارة، كما اخترع أجهزة دقيقة مثل، «الزرقالية» و«الصفيحة» التي تسمى في الغرب Osfea.

ومن كتبه التي اعتبرت أصيلة في موضوعها كتاب الأفق، ورسالة في العمل بالصفيحة، وطريقة عمل اصطربلاب لرصد الكواكب السبعة وأفلاكها، لذلك فإن الفرنجة يعدّون الزرقالي من طبقة الرواد الذين وضعوا لهم أسماء لاتينية وعرفوه باسم إزراقيل.

وحتى ملوك المسلمين في الأندلس قد أغرموا بالفلسفة والرياضيات وعلم الفلك وفي مقدمة هؤلاء المقتدر بالله بن هود أمير سرقسطة المتوفى سنة ٤٧٣ هـ، ولقد أورث المقتدر ولده الملك المؤتمن هوايته العلمية هذه، فغاص في علوم الرياضة والفلك حتى أذنيه وألف في الفلك كتابا نفيسا عرف «بكتاب الاستكمال» قال عنه موسى بن ميمون إنه جدير بأن يدرس بنفس العناية التي تدرس بها كتابات أقليدس وكتاب المجسطي لبطليموس.

إنه لا يزال في جعبة الببليوجرافيا الأندلسية عدد آخر من عظماء الرياضيين الفلكيين المهندسين المسلمين الذين أكملوا مسيرة الإبهار الفكري والانجاز العلمي في الأندلس، ولكن هذا القدر الذي ذكرناه يكفي لتأكيد رأينا في مقولات سيمونيت في حق المسلمين.

ننتقل إذن إلى العلوم الطبية التي أنكرها سيمونيت على المسلمين يقول المستشرق الاسباني أنخل جنثالث بالنثيا ما نصه دون زيادة أو نقصان: أزه علم الطب إزهارا عظيما بين مسلمي الأندلس^(٦٨). وفي يقيننا أن هذه الجملة تكفي للتعريف بالانجازات الطبية التي حققها الأطباء الأندلسيون المسلمون.

وكأي بلد مبتدئ في علم ما عمد المسلمون المهتمون بتعلم الطب إلى ابتعاث أولادهم إلى إفريقية أو المشرق للتعلم والتدرب ثم العودة لخدمة أهليهم ومواطنيهم.

ولما رأى أهل الأندلس أول طبيب مسلم يفد إليهم من المشرق وهو يونس بن أحمد الحراني سارعوا إلى إرسال أبنائهم إلى الخارج لاكتساب هذا العلم، فتوجه عمر بن حفص بن برقي إلى القيروان ليدرس الطب على يدى ابن الجزار وأخذ عنه كتاب «زاد المسافر» في علاج الأمراض^(٦٩)، وارتحل محمد بن عبدون الجبلي إلى مصر والبصرة وتعلم فيهما وتدريب في مارستانيهما وعاد إلى الأندلس سنة ٣٦٠ هـ^(٧٠). ومنهم الكرمانى الذي مر ذكره فقد ارتحل إلى حران حيث درس الطب وعاد من المشرق ومعه نسخة من رسائل إخوان الصفا.

وبعد أن وقف علم الطب على قدم ثابتة في الأندلس بدأ الأطباء يدرسون في وطنهم ولا يرتحلون إلا مختارين، فمن هؤلاء الأطباء سعيد بن عبد ربه، ابن أخى أحمد بن عبد ربه صاحب العقد الفريد، كان سعيد طبيبا حاذقا وشاعرا أدبيا وقد ابتكر طريقة جديدة في علاج الحميات كان يستعمل فيها المبردات^(٧١).

ومن الأطباء البارعين أصحاب الخبرة والتأليف عبد الرحمن بن اسحاق بن الهيثم طبيب المنصور بن أبي عامر، له كتاب الكمال والتمام في الأدوية المسهلة والمقيئة، وكتاب الاكتفاء بالدواء من خواص الأشياء.

ومنهم أحمد بن يونس بن أحمد الحراني وأخوه عمر اللذان ارتحلا إلى المشرق حيث بقيا عشرة أعوام ثم عادا إلى الأندلس ولم يعمر عمر طويلا، أما أحمد فقد ألحقه المستنصر بخدمته، وكان يجمع بين التطبيب وتحضير الأدوية (الصيدلة) وكان له اثنا عشر صبيا من الصقالبه دربههم على تحضير الأدوية، وقد سنَّ أحمد هذا سنة طيبة فجعل من الطب مهنة انسانية فكان يواسي بعمله وفنه الجار والصديق والمسكين والضعيف ويصرف الدواء بالمجان للمحتاجين.

ويحتل ابن جلجل مكانة رفيعة في عالم الطب والنبات وهورأس مدرسة كبيرة مرموقة، ومن كتبه: كتاب الترياق وكتاب تاريخ الأطباء، ومن الأطباء النابهين عريب بن سعد الذي مر ذكره عند الحديث عن ربيع بن زيد الأسقف، وقد وضع عريب كتابا في طب الأطفال عنوانه: (خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولود)، وهو موجود ولا يزال مخطوطا بمكتبة الاسكوريال.

ومن مفاخر الطب والأطباء المسلمين أبو القاسم خلف الزهراوي - نسبة إلى مدينة الزهراء - الذي استفاضت شهرته عند القدامى والمحدثين من مسلمين

وأوروبيين، وهو أحد أصحاب التماثيل في كلية الطب بباريس ويعرفه الأوروبيون باسم أبو لكاسيس Abulcasis وقد جمع الزهراوي بين الجراحة والتطبيب وطب العيون، وكان يصنع آلاته الجراحية بنفسه، وأجرى العمليات الكبرى التي لاتزال تعدّ من العمليات الصعبة الخطيرة في عصرنا الحديث، ومن ثم فإن مكانة الزهراوي رفيعة عند الأطباء وهم يعدّون هذا الطبيب المسلم من طبقة ابقراط وجالينوس^(٧٢)، وللزهراوي أشهر كتاب في الطب عند الفرنجة والعرب على السواء وهو (التصريف لمن عجز عن التأليف) وقد ترجم إلى كثير من لغات العالم وقدم عنه الطبيب المصري العالم الدكتور محمد كامل حسين دراسة نفيسة نشرتها المنظمة العربية للتربية والثقافة، ولقد عاش الزهراوي بين سنتي ٣٢٤ - ٤٠٣ هـ.

ومن كبار الأطباء المسلمين الأندلسيين الفيلسوفان الكبيران ابن باجه وابن رشد لقد اشترك ابن باجه مع سفيان الأندلسي في تأليف (كتاب التجارب) وأما ابن رشد فله الكتاب المشهور في الطب المعروف باسم (الكليات) وقد سبقت الإشارة إليه عند الحديث عن عقيدة ابن رشد فيما مضى من صفحات، والكتاب يجمع بين التشریح ووظائف الأعضاء والأمراض وأعراضها والأدوية والأغذية والعلاج.

ولعل أسرة بني زهر من الأسر التي استأثرت بشهرة كبيرة في الأندلس في ميداني الطب والشعر، وهم مع التسلسل أبو مروان عبد الملك بن زهر المتوفى سنة ٥٢٥ هـ، ثم ابنه أبو العلاء بن أبي مروان عبد الملك بن زهر، ثم أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء بن زهر، وهو يحمل اسم جده وكنيته على السواء. إن أبا مروان الحفيد يعدّ أعظم الثلاثة، كما يعدّ واحداً من أعظم الأطباء الأندلسيين يستوي في ذلك المسلمون والمسيحيون. ولأبي مروان عدد من المؤلفات النفيسة منها كتاب (الاقتصاد) - في الطب طبعا - وكتاب في الأغذية والأدوية، وكتاب آخر يسمى (التيسير) وقد أهداه لابن رشد وكاننا متعاصرين يوصف بأنه خير ما ألف العرب في الطب العلمي.

وكان أبو مروان من أسبق الأطباء إلى المناداة بفصل الجراحة عن الطب الباطني وعن الصيدلة، وكان يرى أنه لا ينبغي للطبيب أن يقوم بتحضير الأدوية^(٧٣).

ويبقى أيضاً في جعبة المكتبة الأندلسية عدد كبير آخر من الأطباء المسلمين العظماء الذين لا يتسع المجال هنا للحديث عن نبوغهم وإنجازاتهم.

فإذا ما عدنا مرة أخرى إلى كتاب المستعربين لسيمونيت وجدناه يسير في الفصول الأخرى على النهج نفسه الذي اختطه لنفسه من اختيار الموضوعات التي يحاول خلالها مصارعة الحضارة الإسلامية في الأندلس والاساءة إلى المسلمين بعامّة ونسبة كل مكرومة إلى نصارى اسبانيا وكل نقيصة إلى مسلميها.

ولعل الصورة الوحيدة التي بدا فيها سيمونيت غير شتام هي تلك التي قدمها عن ملوك الطوائف الذين خصص لهم الفصل الثالث والثلاثين، وهو متفق فيه مع دوزي، لأنهما يشربان من معين واحد، على أن سيمونيت لا يطبق أن تبقى صورة ملوك الطوائف على النحو الذي لا يخلو من الغمز، فلا يلبث أن يعلل تحسن حال المستعربين آنئذ بأنهم هم الذين فرضوا أنفسهم بقوة شخصياتهم على هذه الامارات الضعيفة.

إننا نعود فنكرّر ما سبق أن قررناه في شأن هذا الكتاب، وهو أنه لا يصمد أمام النقد الموضوعي، لأنه قائم من أوله إلى آخره على منهجية مريضة تعتمد إلى اختلاق الأخبار وتزييف الأحداث والافتراء على الحقائق التاريخية، وتستهدف الاساءة إلى الاسلام والمسلمين بشكل عام وفي الأندلس بشكل خاص.

بعض المراجع العربية

- ابن الأثير ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله
التكملة لكتاب الصلاة ، ط القاهرة
ابن أبي أصيبعة
عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ط القاهرة
بالنثيا ، أنخل جنثالث
تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة الأستاذ الدكتور حسين مؤنس
النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٥
- ابن بسام الشنتريني ، أبو الحسن علي
الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق الأستاذ الدكتور احسان عباس
ابن بشكوال ، أبو القاسم خلف بن عبد الملك
كتاب الصلاة ، ط القاهرة
البكري ، أبو عبيد عبدالله بن عبدالعزيز
معجم ما استعجم ، ط القاهرة
الجبوري ، الدكتور عبدالله بن محمد
فقه الامام الأوزاعي ، ط بغداد ١٩٧٧
حسين مؤنس «الدكتور»
فجر الأندلس ، القاهرة ١٩٥٩
ابن حيان ، حيان بن خلف
المقتبس في تاريخ رجال الأندلس
- تحقيق الأستاذ الدكتور محمود مكي
- الخشني ، محمد بن الحارث
تاريخ قضاة قرطبة ، تحقيق ريبيرا ، ط مدريد
ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد «الحفيد»
* بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ط مصطفى البابي الحلبي
* مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق الدكتور محمود قاسم
الزركلي ، خير الدين
كتاب الاعلام ، دار العلم للملايين ، بيروت
الزهرابي ، أبو القاسم
التصريف لمن عجز عن التأليف ، ط القاهرة

- ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن سعيد
 * رايات المبرزين وشارات المميزين، مدريد ١٩٤٢
 * المغرب في حلى المغرب، تحقيق الأستاذ الدكتور شوقي ضيف، ط دار المعارف
 صاعد الطليطلي الأندلسي
 طبقات الأمم، ط السعادة، القاهرة
 الضبّي، أبو جعفر أحمد بن يحيى
 بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس، ط القاهرة
 ابن عذارى المراكشي
 البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ط بيروت
 فتح الأندلس كتاب مؤلف مجهول، ط الجزائر
 الفتح بن خاقان القيسي
 * قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، ط بولاق
 * مطمح الأنفس ومسرح التأنس، القسطنطينية ١٣٠٢هـ
 ابن الفرضي، أبو الوليد عبدالله بن محمد الأزدي
 تاريخ علماء الأندلس، ط القاهرة
 ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر
 تاريخ افتتاح الأندلس، ط القاهرة
 لسان الدين بن الخطيب
 الاحاطة في أخبار غرناطة، القاهرة
 محمود مكي، الدكتور
 الأندلس في شعر شوقي، بحث بالعدد الأول من المجلد الثالث من مجلة «فصول»
 المراكشي، عبدالواحد
 المعجب في تلخيص أخبار المغرب تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة
 مصطفى الشكعة، الدكتور
 * الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه، دار العلم للملايين، بيروت
 * الشعروالشعراء في العصر العباسي، دار العلم للملايين، بيروت
 مصطفى عوض الكريم، الدكتور
 فن التوشيح، ط بيروت
 المقرئ، أحمد بن محمد
 نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق محيي الدين عبدالحميد
 النباهي، أبو الحسن بن عبدالله المالقي
 تاريخ قضاة الأندلس، ط بيروت

المراجع غير العربية

ANDRES, JUAN. Origen, progresos y estado actual de toda la literatura. Ed. italiana, 1782-98; trad. castellana, 1784-806.

ASIN PALACIOS, M. La escatologia musulmana en la Divina Comedia. Madrid, 1919. 2.^aed. Madrid, 1943.

CODERA, F. Estudios criticos de historia arabe espanola. Madrid, 1917.

CONDE, JOSE ANTONIO. Historia de los Arabes en Espana. Madrid, 1820.

DOZY, REINHARDT p. Histoire des Musulmans d'Espagne. Leyde 1861. Ed. Levi-Provencal, Leyde, 1932.

— Scriptorum arabum loci de Abbadidis. Leyde, 1846-63.

GAYANGOS, PASCUAL. The History of the Mohammedan Dynasties in Spain, 2 Vols. London, 1840-43.

GONZALEZ PALENCIA, A. Historia de la Espana musulmana. 4.^aed. Editorial Labor, Barcelona, 1945.

ISIDIRO DE LAS CAGIGAS. Los Mozarabes. Madrid, 1947-49.

LEVI-PROVENCAL, E. Histoire de l'Espagne Musulmane. Paris, 1951.

— L'Espagne Musulmane au Xe. Siecle. Paris, 1932.

MENENDEZ PIDAL, RAMON. Historia Critica de Espana. Madrid, 1940.

RIBERA, J., y ASIN, M. Manuscritos arabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta para ampliacion de estudios. Madrid, 1912.

SCHACHT, JOSEPH. The Origins of Mohammedan Jurisprudence. Oxford, 1953.

SIMONET, FRANCISCO JAVIER. Historia de los Mozarabes de Espana. Madrid, 1897-1903.

الهوامش

- ١ - بحث الأندلس في شعر شوقي: العدد الأول من المجلد الثالث الخاص بشوقي وحافظ، ص ٢٠٠ - ٢٢٤، مجلة فصول.
- ٢ - الاسلام والعرب في دراسات العلماء الاسبان (الفصل المكتوب عن كوديرا).
- ٣ - مادة ليونه كايثاني في أعلام الزركلي.
- ٤ - الفكر الأندلسي صفحة (و) من المقدمة.
- ٥ - حقق الأستاذ الدكتور حسين مؤنس اسم الكتاب وهو (ذكر مشاهير أهل فاس في القديم) ورجح أن يكون مؤلفه واحدا من اثنين: ابي الوليد اسماعيل بن الأحمر صاحب كتاب «روضة النسرين» المتوفى سنة ٨٠٧هـ أو عبد القادر الفاسي المتوفى سنة ١٠٥٠هـ (أنظر فجر الأندلس، هامش صفحتي ٤٣٢، ٤٣٣).
- ٦ - Histoire de L'Espagne Musulmane III 172-173
- ٧ - فجر الأندلس ٤٣٦.
- ٨ - تاريخ افتتاح الأندلس ص ٣٩، ٤٠.
- ٩ - Histoire de L'Espagne Musulmane 2 Edition 1/74
- ١٠ - تاريخ الفكر الأندلسي لبالنثيا ترجمة الدكتور حسين مؤنس صفحة ٢٠.
- ١١ - تاريخ الفكر الأندلسي ص ٧٧، ٧٨.
- ١٢ - تاريخ الفكر الأندلسي ص ١٧، ١٨.
- ١٣ - جنثالث بالنثيا ص ٢١، ٢٢، عن مقال ريبيرا عن ابن قزمان.
- ١٤ - فجر الأندلس هامش ٢٤٣ عن موسوعة كوديرا ٨ / ٢٠٤.
- ١٥ - فجر الأندلس هامش ٤٤٥.
- ١٦ - فجر الأندلس ص ٤٤٣.
- ١٧ - فجر الأندلس ص ٤٤٢ عن النص الاسباني عن باسكوال دي جايانجوس.
- ١٨ - نفح الطيب ١ / ٢٤٣.
- ١٩ - بغية الملتبس صفحة ٢٥٩.
- ٢٠ - نفح الطيب ١ / ١٧٨.
- ٢١ - ابن القوطية صفحة ٣٩.
- ٢٢ - تاريخ افتتاح الأندلس صفحة ٤٠.
- ٢٣ - سيمونيت صفحة ١٠٦.
- ٢٤ - تراجع فقرة الخلافات الدينية المسيحية في فجر الأندلس صفحة ٤٧٩ وما بعدها.
- ٢٥ - سيمونيت صفحة ١٢٢.
- ٢٦ - قضاة قرطبة صفحة ٩ وما بعدها.
- ٢٧ - فجر الأندلس للدكتور حسين مؤنس ص ٦٤٠ عن بحث دوزي عن المراجع العربية لفتح الأندلس.
- ٢٨ - تاريخ علماء الأندلس الترجمة ١٢٧.
- ٢٩ - المصدر السابق الترجمة ١٢٠٢.
- ٣٠ - تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٣٢٦.

- ٣١- عاش ابن مسرة بين ٢٦٩ - ٣١٨هـ، وعاش منذر بن سعيد بين ٢٧٢ - ٣٥٥هـ.
- ٣٢- فجر الأندلس صفحة ٦٤٣.
- ٣٣- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٣٠٩.
- ٣٤- المصدر السابق صفحة ٣١٠.
- ٣٥- The Origins of Mohammedan Jurisprudence. Page 288
- ٣٦- فقه الامام الأوزاعي (أول تدوين) قامت بنشره وزارة الأوقاف العراقية بغداد ١٣٩٧هـ.
- ٣٧- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٣٥٥.
- ٣٨- المصدر نفسه صفحة ٣٦٩.
- ٣٩- نفسه صفحة ٣٦٠.
- ٤٠- نفسه صفحة ٣٦٩.
- ٤١- نفسه صفحة ٣٦١.
- ٤٢- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ١٤٣ وما بعدها.
- ٤٣- المصدر السابق صفحة ١٥٥، ١٥٦.
- ٤٤- فجر الأندلس صفحة ٤٢٦.
- ٤٥- المصدر السابق صفحة ٤٣١.
- ٤٦- المستعربون صفحة ٤٤.
- ٤٧- سيمونيت ص ٤٥.
- ٤٨- المصدر السابق ص ٤٦.
- ٤٩- المستعربون ص ٦٧.
- ٥٠- المستعربون ص ٧٩.
- ٥١- المصدر نفسه صفحة ٤٨.
- ٥٢- نفسه صفحة ٨٨.
- ٥٣- المستعربون صفحة ٣٨٥ - ٣٨٧.
- ٥٤- المستعربون ص ٥١٣ وما بعدها.
- ٥٥- نفح الطيب ١٧٦/٤ من رسالة عبد الوهاب بن حزم في فضل الأندلس.
- ٥٦- تاريخ الفكر الأندلسي هامش صفحتي ٤٨٧، ٤٨٨.
- ٥٧- مطمح الأنفس صفحة ٣٧.
- ٥٨- يراجع في ذلك نفح الطيب ١٠٦/٢، ١٠٧.
- ٥٩- الفصل الثلاثون من كتاب «المستعربون».
- ٦٠- المستعربون صفحة ٤٥.
- ٦١- نفح الطيب ١٦٨/٤.
- ٦٢- طبقات الأمم ص ١٠٧.
- ٦٣- المصدر السابق صفحة ١٠٧، ١٠٨.
- ٦٤- المصدر السابق صفحة ١٠٨، ١٠٩.
- ٦٥- المصدر نفسه صفحة ١٢٧، ١٢٨.
- ٦٦- نفسه ١٠٩ - ١١٠.

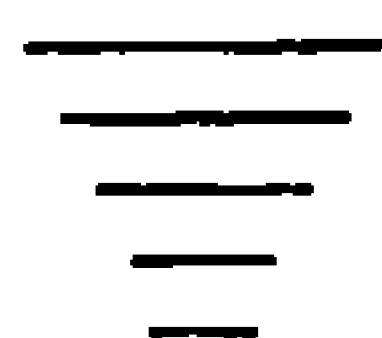
- ٦٧- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٤٥١.
- ٦٨- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٤٦١.
- ٦٩- عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٣٧/٢.
- ٧٠- طبقات الأمم ص ١٢٥.
- ٧١- عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٤٢/٢.
- ٧٢- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٤٦٦.
- ٧٣- تاريخ الفكر الأندلسي.

فهارس الكتاب*

إعداد

محمد محمد عارف

أخصائي المكتبات بمركز البحوث
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



١ — فهرس الآيات القرآنية

٢ — فهرس الأحاديث النبوية

٣ — فهرس الأشعار

٤ — فهرس الأعلام

٥ — فهرس الموضوعات

٦ — فهرس الأماكن

٧ — فهرس الكتب

* رتبت المواد حسب الترتيب الهجائي وذكر بعد كل مادة في الفهرس الجزء ورمز له بالحرف (ج) ثم رقمه ، والصفحة ورمز لها بالحرف (ص) ثم رقمها ، ثم الأسطر التي ذكرت فيها المادة في كل صفحة .

أولا :فهرس الآيات القرآنية

— أ —

قال تعالى :

«آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله .
لأنفرق بين أحد من رسله»

[سورة البقرة : ٢٨٥] ج ١ ، ص ٥٣ : ١٧ — ١٨

قال تعالى :

«اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا
إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون» [سورة التوبة : ٣١]

ج ١ ، ص ٧٢ : ٢٤ — ٢٦

قال تعالى :

«إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون إني لكم رسول أمين» [سورة الشعراء : ١٠٦ ،

١٠٧] ج ١ ، ص ٤٢١ : ٨ — ٩

قال تعالى :

«إذ القلوب لدى الحناجر» [سورة غافر : ١٨] ج ١ ، ص ٤٢٤ : ١٩

قال تعالى :

«إذا تلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين» [سورة القلم : ١٥]

ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٢٩

ج ١ ، ص ٤٢١ : ١

قال تعالى :

(الأعراب أشد كفراً ونفاقاً) [سورة التوبة : ٩٧] ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٤

قال تعالى :

«أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى» [سورة النجم : ١٩ — ٢٠]

ج ١ ، ص ١٦٢ : ١٤ — ١٥

قال تعالى :

«أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»

[سورة النساء : ٨٢]

ج ١ ، ص ٤٧ : ١٧ — ١٨

ج ١ ، ص ٢٢٥ : ٢٦ — ٢٧

قال تعالى :

«اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم الذي علّم

بالقلم» [سورة العلق : ١ — ٤]

ج ١ ، ص ١٥١ : ٢ — ٣

ج ١ ، ص ٢١٣ : ٢٦

ج ١ ، ص ٢٢٣ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٣١ : ٣ — ٤

قال تعالى :

«إلا ما قد سلف» [سورة النساء : ٢٢] ج ١ ، ص ٢٨٨ : ٢٣

قال تعالى :

«الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه» [سورة البقرة : ١٤٦] ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٥

قال تعالى :

«الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِينَ يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» [سورة الأعراف : ١٥٧]

ج ١ ، ص ٦٥ : ١٦ — ١٨

قال تعالى :

«أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى تِلْكَ إِذْ أَسْمَتُ ضِيزَى . إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمِيَتْ بِهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ . مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ» [سورة النجم : ٢١ — ٢٣]

ج ١ ، ص ١٦٣ : ٤ — ٦

قال تعالى :

«ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون» [سورة آل عمران : ٢٣] .
ج ١ ، ص ٧٢ : ١٨ — ٢٠

قال تعالى :

«ألم تر أنهم في كل واد يهيمون» [سورة الشعراء : ٢٢٥]
ج ١ ، ص ٤٢٩ : ٢٣

قال تعالى :

«ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل ، ألم يجعل كيدهم في تضليل ، وأرسل عليهم طيراً أبابيل ، ترميهم بحجارة من سجيل ، فجعلهم كعصف مأكول»
[سورة الفيل : ١ — ٥]
ج ١ ، ص ٤٢٥ : ٣ — ٤

قال تعالى :

«ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً»
[سورة النساء : ٦٠]
ج ١ ، ص ٧٢ : ١٤ — ١٧

قال تعالى :

«ألم نشرح لك صدرك ، ووضعنا عنك وزرك ، الذي أنقض ظهرك ، ورفعنا لك ذكرك»
[سورة الشرح : ١ — ٤] ج ١ ، ص ٥٣ : ٢٠ — ٢١

قال تعالى :

«ألم يأتكم نبيّ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله» [سورة إبراهيم : ٩] ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٥

قال تعالى :

«أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً»
[سورة الفرقان : ٤٤] ج ٢ ، ص ١٢٢ : ٣٠

قال تعالى :

«أم لكم كتاب فيه تدرسون» [سورة القلم : ٣٧] ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٢٨

قال تعالى :

«إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمّون الملائكة تسمية الأنثى ومالهم به من علم إن يتبعون إلا الظن ، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً» [سورة النجم : ٢٧ — ٢٨]
ج ١ ، ص ١٦٣ : ٦ — ٨

قال تعالى :

«إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون» [سورة النحل : ١٢٨]
ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ٢٦

قال تعالى :

«إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين» [سورة الأعراف : ٥٤]
ج ١ ، ص ٦٤ : ٢٩
ج ١ ، ص ٦٥ : ١ — ٣
ج ١ ، ص ٧١ : ٢٢ — ٢٤

قال تعالى :

«إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً» [سورة الاسراء : ٩] ج ١ ، ص ٢٦١ : ٤ — ٥

قال تعالى :

«إن هو إلا ذكر للعالمين» [سورة ص : ٨٧] ج ١ ، ص ١٨٣ : ١ — ٢

قال تعالى :

«إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً ، لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسجدوه بكرة وأصيلاً» [سورة الفتح : ٨ — ٩] ج ١ ، ص ٤٨ : ١٢ — ١٣

قال تعالى :

«إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً»
[سورة النساء : ١٠٥]

ج ١ ، ص ٧٢ : ٤ — ٥

ج ١ ، ص ٢٦٣ : ٨ — ٩

قال تعالى :

«إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً . وإنا لجاعلون ما عليها صعيداً
جرزاً» [سورة الكهف : ٧ — ٨] ج ١ ، ص ٣٣ : ٢٣ — ٢٤

قال تعالى :

«إنك ميت وإنهم ميتون ، ثم إنكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون»
[سورة الزمر : ٣٠ — ٣١]

ج ١ ، ص ٤٣ : ١٥ — ١٦

ج ١ ، ص ٤٤ : ١٩

قال تعالى :

«إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له : كن فيكون» [سورة يس : ٨٢]
ج ١ ، ص ٥٢ : ٩

قال تعالى :

«إنه لقول رسول كريم . ذي قوة عند ذي العرش مكين . مطاع ثم أمين . وما صاحبكم
بمجنون» [سورة التكويد : ١٩ — ٢٢]

ج ١ ، ص ٢١٥ : ٢٣

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ١٦ — ١٧

قال تعالى :

«انهم يرونه بعيداً ، ونراه قريباً ، يوم تكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن .
ولا يسأل حميم حميماً . يُبصرونهم يود المجرم لو يفتدي من عذاب يومئذ بئنيه ، وصاحبته
وأخيه . وفصيلته التي تؤيه . ومن في الأرض جميعاً ثم ينجيه» [سورة المعارج : ٦ — ١٤]

ج ١ ، ص ٤٥ : ١١ — ١٤

قال تعالى :

«أول بيت وضع للناس»

[سورة آل عمران : ٩٦]

ج ١ ، ص ٦٤ : ١ — ٢

قال تعالى :

«اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده» [سورة الأنعام : ٩٠]

ج ١ ، ص ٣٨ : ٢٠ — ٢١

— ب —

قال تعالى :

«بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة» [سورة الأنعام : ١٠١]

ج ١ ، ص ٣٨ : ١٢ — ١٣

— ت —

قال تعالى :

«تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً» [سورة الفرقان : ١]

ج ١ ، ص ١٨٣ : ١

قال تعالى :

«تخرج الملائكة والروح إليه» [سورة المعارج : ٤] ج ١ ، ص ٢١٥ : ٢٦

قال تعالى :

«تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر

إن العاقبة للمتقين» [سورة هود : ٤٩]

ج ١ ، ص ٤٢٠ : ١٩ — ٢٠

قال تعالى :

«تنزل الملائكة والروح فيها» [سورة القدر : ٤]

ج ١ ، ص ٢١٤ : ٩ ، ١٢ — ١٣

ج ١ ، ص ٢١٥ : ٢٥

— ث —

قال تعالى :

«ثم جعلناكم على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون»

— ٣٥٢ —

[سورة الجاثية : ١٨]

ج ١ ، ص ٦٥ : ١١ — ١٢

ج ١ ، ص ٧١ : ٢٨ — ٢٩

— خ —

قال تعالى :

«خذ من أموالهم ..» [سورة التوبة : ١٠٣]

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٢٠

— ر —

قال تعالى :

«رَبِّ اشرح لي صدري» [سورة طه : ٢٥] ج ١ ، ص ٥٣ : ٢٤ — ٢٥

قال تعالى :

«رَبُّ المشرق والمغرب» [سورة الشعراء : ٢٨] ج ١ ، ص ٢٤٢ : ٢٠

قال تعالى :

«رَبُّ المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذه وكيلاً» [سورة المزمل : ٩]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٣ — ١٤

قال تعالى :

«رَبُّ المشرقين وَرَبُّ المغربين» [سورة الرحمن : ١٧]

ج ١ ، ص ٢٤٢ : ٢٠ — ٢١

قال تعالى :

«الرحمن على العرش استوى» [سورة طه : ٥]

ج ١ ، ص ٢١٨ : ١٦ — ١٧

— ص —

قال تعالى :

«صرح مُمَرَّد من قوارير» [سورة النمل : ٤٤]

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ١٥

— ع —

قال تعالى :

«عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه» [سورة المائدة : ٩٥]

ج ١ ، ص ٢٨٨ : ٢٤

قال تعالى :

«عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين» [سورة التوبة :

٤٣] ج ١ ، ص ٣٥ : ٢٢

قال تعالى :

«عَلَّمَ بالقلم . عَلَّمَ الإنسان ما لم يعلم» [سورة العلق : ٤ — ٥]

ج ١ ، ص ١٥٠ : ١٣ — ١٤

— غ —

قال تعالى :

«غرف من فوقها غرف مبنية» [سورة الزمر : ٢٠] ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٢١

قال تعالى :

«غلبت الروم في أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيغلبون ، في بضع سنين»

[سورة الروم : ٢ — ٤]

ج ١ ، ص ٤٨ : ٢٥ — ٢٦

— ف —

قال تعالى :

«فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر

والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم متتهون» [سورة المائدة :

٩٠ — ٩١] ج ١ ، ص ٢٨٤ : ٨ — ١٠

قال تعالى :

«فاعتبروا يا أولي الأبصار» [سورة الحشر : ٢ ج ٢ ، ص ٣١ : ٧

قال تعالى :

«فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك» [سورة محمد : ١٩]
ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٢ — ١٣

قال تعالى :

«فإن تولوا فقل حسبي الله لا إله إلا هو» [سورة التوبة : ١٢٩] ج ١ ، ص ١٧٩ : ٩-

قال تعالى :

«فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك»
[سورة يونس : ٩٤]
ج ١ ، ص ٥١ : ١١ — ١٢ ، ٢٣

قال تعالى :

«فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء» [سورة البقرة : ٢٨٢]
ج ١ ، ص ٢٨٧ : ٢ — ٣

قال تعالى :

«فأوحى إلى عبده ما أوحى» [سورة النجم : ١٠] ج ١ ، ص ٢١٦ : ٩ — ١٠

قال تعالى :

«فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا» [سورة مريم : ١١]
ج ١ ، ص ٢٢٩ : ١٩ — ٢٠

قال تعالى :

«فأين تذهبون ، إن هو إلا ذكر للعالمين» [سورة التكويد : ٢٦ — ٢٧]
ج ١ ، ص ١٨٣ : ٢

قال تعالى :

«فتول عنهم يوم يدع الداع إلى شيء نكر ، خشعا أبصارهم يخرجون من الأجداث
كأنهم جراد منتشر» [سورة القمر : ٦ — ٧] ج ١ ، ص ٣٣ : ٢١ — ٢٢

قال تعالى :

«فخشينا أن يرهقها طغياناً وكفراً» [سورة الكهف : ٨٠] ج ١ ، ص ٤٩ : ١٥

قال تعالى :

«فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون .، أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون» [سورة الطور : ٢٩ — ٣٠]
ج ١ ، ص ٤٠٠ : ١٦ — ١٧

قال تعالى :

«فقطع دابر القوم الذين ظلموا» [سورة الأنعام : ٤٥] ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٢

قال تعالى :

«فلا أقسم بربّ المشارق والمغارب» [سورة المعارج : ٤٠] ج ١ ، ص ٢٤٢ : ٢١

قال تعالى :

«فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً» [سورة النساء : ٦٥]
ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٥ — ٢٦

قال تعالى :

«فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم»
[سورة النور : ٦٣]
ج ١ ، ص ٢٧١ : ٢٤ — ٢٥

قال تعالى :

«فهل ترى لهم من باقية» [سورة الحاقة : ٨]
ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٣ — ١٤

قال تعالى :

«فويل للمصلين» [سورة الماعون : ٤] ج ٢ ، ص ٢٦ : ١٩

— ق —

قال تعالى :

«قال وقد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في أسماء سميتوها أنتم وآبائكم مانزل الله بها من سلطان فانتظروا إنني معكم من المنتظرين»
[سورة الأعراف : ٧١]
ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢٧ — ٢٩

قال تعالى :

«قالت الأعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم»

[سورة الحجرات : ١٤]

ج ٢ ، ص ٦٦ : ١١

قال تعالى :

«قالوا الآن جئت بالحق» [سورة البقرة : ٧١]

ج ١ ، ص ٢١٦ : ٢٥

قال تعالى :

«قل إنَّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين ، لا شريك له وبذلك أمرت

وأنا أول المسلمين» [سورة الأنعام : ١٦٢ — ١٦٣]

ج ١ ، ص ٦٤ : ٢٦ — ٢٧

ج ١ ، ص ٧١ : ٢٠ — ٢١

قال تعالى :

«قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين» [سورة الزخرف : ٨١]

ج ١ ، ص ٣٨ : ١٧

قال تعالى :

«قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم»

[سورة آل عمران : ٣١]

ج ١ ، ص ٢٧١ : ٢٦ — ٢٧

قال تعالى :

«قل أئندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ، ونردُّ على أعقابنا بعد أن هداانا الله»

[سورة الأنعام : ٧١ — ٧٢]

ج ١ ، ص ١٦٣ : ١٤ — ١٥

قال تعالى :

«قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليَّ أنما إلهمك إله واحد» [سورة الكهف : ١١٠]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٠ — ١١

قال تعالى :

«قل إنما أنا منذر وما من إله إلا الله الواحد القهار» [سورة ص : ٦٥]
ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٢

قال تعالى :

«قل إنما يوحى إليّ أنما إليكم إله واحد» [سورة الأنبياء : ١٠٨]
ج ١ ، ص ١٧٩ : ١١

قال تعالى :

«قل لأسألكم عليه أجراً إن هو إلا ذكرى للعالمين» [سورة الأنعام : ٩٠]
ج ١ ، ص ١٨٢ : ٢٩

قال تعالى :

«قل لأقول لكم عندي خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقول لكم إني ملك ، إن أتبع إلا ما يوحى إليّ» [الأنعام : ٥٠]
ج ١ ، ص ٣٠ : ٨ — ٩

قال تعالى :

«قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف» [سورة الأنفال : ٣٨]
ج ١ ، ص ٢٨٨ : ٢١ — ٢٢

قال تعالى :

«قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون» [سورة الزمر : ٩]
ج ٢ ، ص ٣١ : ١٠ — ١١
ج ٢ ، ص ١٢٣ : ٣

قال تعالى :

«قل هو ربي لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب» ، [سورة الرعد : ٣٠]
ج ١ ، ص ١٧٩ : ٩ — ١٠

— ك —

قال تعالى :

«كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد»

[سورة ابراهيم : ١] ج ١ ، ص ٢٦١ : ٢ — ٣

قال تعالى :

«كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير ، قالوا بلى»

[سورة الملك : ٨ — ٩]

ج ١ ، ص ٣٣ : ٢٥ — ٢٦

قال تعالى :

«كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر»

[سورة آل عمران : ١١٠]

ج ١ ، ص ٢٩١ : ٤ — ٥

ج ٢ ، ص ١٢٦ : ٢٤

— ل —

قال تعالى :

«لا تحرك به لسانك لتعجل به ، إن علينا جمعه وقرآنه ، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إن

علينا بيانه» [سورة القيامة : ١٦ — ١٩]

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ٢٠ — ٢٢ ، ٢٨

قال تعالى :

«لاتدركه الأبصار» [سورة الأنعام : ١٠٣] ج ١ ، ص ٢١٨ : ٢٥ — ٢٦

قال تعالى :

«لقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء أفلم يكونوا يرونها بل كانوا لا يرجون

نشوراً»

[سورة الفرقان : ٤٠] ج ١ ، ص ٢٤١ : ٢١ — ٢٢

قال تعالى :

«لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله مالكم من الله غيره إني أخاف عليكم

عذاب يوم عظيم» [سورة الأعراف : ٥٩] ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢٦

قال تعالى :

«لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم» [سورة التوبة : ١٢٨]

ج ١ ، ص ٤١ : ٢٩ — ٣٠

قال تعالى :

«لقد رأى من آيات ربه الكبرى» [سورة النجم : ١٨]

ج ١ ، ص ٢١٤ : ١٥

ج ١ ، ص ٢١٨ : ٢٨

قال تعالى :

«ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر» [سورة الفتح : ٢]

ج ١ ، ص ٥٣ : ٢٢

ج ١ ، ص ٥٤ : ٦

— م —

قال تعالى :

«ماجعل عليكم في الدين من حرج» [سورة الحج : ٧٨]

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ٤

قال تعالى :

«ماكان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا ، والله يريد الآخرة ، والله عزيز حكيم ، لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم»

[سورة الأنفال : ٦٧ ، ٦٨]

ج ١ ، ص ٣٥ : ١٦

قال تعالى :

«ماكذب الفؤاد ما رأى»

[سورة النجم : ١١] ج ١ ، ص ٢١٩ : ١ ، ٢٠ — ٢١

قال تعالى :

«من بعد وصية يوصين بها أو دين»

[سورة النساء : ١٢] ج ١ ، ص ٢٤٦ : ١١

قال تعالى :

«من يطع الرسول فقد أطاع الله»

[سورة النساء : ٨٠] ج ١ ، ص ٦٥ : ٢٨

— ٣٦٠ —

قال تعالى :

«منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
ماتشابه منه ابتغاء الفتنة» [سورة آل عمران : ٧]
ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ٢٤ — ٢٥

— ن —

قال تعالى :

«ن والقلم وما يسطرون» [سورة القلم : ١]
ج ١ ، ص ٢١٣ : ١٦

قال تعالى :

«نحن خلقناهم وشددنا أسرهم» [سورة الإنسان : ٢٨]
ج ١ ، ص ٢٦ : ٣

قال تعالى :

«نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن» [سورة يوسف : ٣]
ج ١ ، ص ٢٣٠ : ١ — ٢
ج ١ ، ص ٢٤٠ : ٢٦

قال تعالى :

«نزل به الروح الأمين» [سورة الشعراء : ١٤]
ج ١ ، ص ٢١٥ : ٢٣

— ه —

قال تعالى :

«هل أنبئكم على من تنزل الشياطين ، تنزل على كل أفاك أثيم»
[سورة الشعراء : ٢٢١ — ٢٢٢]
ج ١ ، ص ٤٠٠ : ٢٢ — ٢٣

— و —

قال تعالى :

«واتبع ما يوحى إليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين» [سورة يونس : ١٠٩]
ج ١ ، ص ٧٢ : ٧

— ٣٦١ —

قال تعالى :

«واتل ما أوحى إليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته ولن تجهد من دونه ملتحدًا»
[سورة الكهف : ٢٧]

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ٣ — ٤

قال تعالى :

«وأحل لكم ما وراء ذلك أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين»
[سورة النساء : ٢٤]

ج ١ ، ص ٢٦٤ : ١ — ٢

قال تعالى :

«وإذا تتلى عليهم آياتنا قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله . قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إليّ إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم»

[سورة يونس : ١٥]

ج ١ ، ص ٤٨ : ٧ — ٩

ج ١ ، ص ٧٢ : ٢٧ — ٣٠

قال تعالى :

«وأشهدوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ» [سورة الطلاق : ٢]

ج ١ ، ص ٢٨٦ : ٢١ — ٢٢

قال تعالى :

«وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين»
[سورة المائدة : ٩٢]

ج ١ ، ص ٦٥ : ٢٤ — ٢٥

قال تعالى :

«واعبد ربك حتى يأتيك اليقين» [سورة الحجر : ٩٩]

ج ١ ، ص ٤٤ : ١١ — ١٢

قال تعالى :

«وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ» [سورة النحل : ١٥]

ج ١ ، ص ٤٢٤ : ١٠ — ١١

قال تعالى :

«وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونِ أُمَهَاتِكُمْ لِاتَّعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ

لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» [سورة النحل : ٧٨]

ج ٢ ، ص ٣١ : ٧ — ٩

قال تعالى :

«وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ» [سورة البقرة : ٢٤٥]

ج ١ ، ص ٤١٨ : ٢٣

قال تعالى :

«وَالِلهِ آبِكُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلهَا وَاحِداً» [سورة البقرة : ١٣٣]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٤

قال تعالى :

«وَالِلهِ الْمَصِيرُ» [سورة النور : ٤٢] ج ١ ، ص ٢٢ : ١٧

قال تعالى :

«وَالِى ثَمُودَ أَخَاهُم صَالِحاً قَالَ يَاقُومُ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِنْ إلهٍ غَيْرِهِ قَدْ جَاءَكُمْ بَيْنَهُ مِنْ

رَبِّكُمْ» [سورة الأعراف : ٧٣]

ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢٩ — ٣٠

قال تعالى :

«وَالِى عادَ أَخَاهُم هُوداً قَالَ يَاقُومُ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِنْ إلهٍ غَيْرِهِ أَفَلَا تَتَّقُونَ»

[سورة الأعراف : ٦٥]

ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢٦ — ٢٧

قال تعالى :

«وَالِى مَدْيَنَ أَخَاهُم شُعَيْباً قَالَ يَاقُومُ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِنْ إلهٍ غَيْرِهِ قَدْ جَاءَكُمْ بَيْنَهُ مِنْ

رَبِّكُمْ» [سورة الأعراف : ٨٥]

ج ١ ، ص ١٧٨ : ٣٠

قال تعالى :

«وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ» [سورة المائدة : ٤٩]
ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٣ — ٢٤

قال تعالى :

«وإن مَّا نرِيكَ بعض الذي نعدهم أو نتوَقِّئُكَ ، فإنما عَلَيْكَ البلاغ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ»
[سورة الرعد : ٤٠]
ج ١ ، ص ٤٣ : ٥ — ٦

قال تعالى :

«وَانتَصِرُوا مِن بَعْدِ مَا ظَلَمْتُمْ» [سورة الشعراء : ٢٢٧]
ج ١ ، ص ٤٠١ : ٢٤ — ٢٥

قال تعالى :

«وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ، وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا»
[سورة النساء : ١١٣]
ج ١ ، ص ٣٥ : ٩ — ١١

قال تعالى :

«وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» [سورة النحل : ٤٤]
ج ١ ، ص ٢٦٣ : ٧ — ٨

قال تعالى :

«وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ»
[سورة المائدة : ٤٨]
ج ١ ، ص ٥٢ : ٣ — ٤

قال تعالى :

«وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى . وَثَمُودَ فَمَا أَبْقَى» [سورة النجم : ٥٠ — ٥١]
ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٣

قال تعالى :

«وإنه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين ،
بلسان عربي مبين»

[سورة الشعراء : ١٩٢ — ١٩٥]

ج ١ ، ص ٢٦ : ٢٤ — ٢٦

ج ١ ، ص ٤٠١ : ١٢ — ١٣

قال تعالى :

«وأنهم يقولون ما لا يفعلون» [سورة الشعراء : ٢٢٦]

ج ١ ، ص ٤٠٣ : ٥ — ٦

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ٢٥

قال تعالى :

«وأوحى ربك إلى النحل» [سورة النحل : ٦٨]

ج ١ ، ص ٢٢٩ : ١٩ — ٢٠

قال تعالى :

«وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة» [سورة الأنبياء : ٧٣]

ج ٢ ، ص ٢١٥ : ٨ — ٩

قال تعالى :

«وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا» [سورة مريم : ٣١]

ج ٢ ، ص ٢١٥ : ١٠

قال تعالى :

«وتلك الأيام نداولها بين الناس» [سورة آل عمران : ١٤٠]

ج ٢ ، ص ٣٠١ : ٢٢

قال تعالى :

«وجفان كالجواب وقدور راسيات» [سورة سبأ : ١٣]

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ١٩

قال تعالى :

«والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» [سورة المائدة : ٣٨]

ج ١ ، ص ٢٦٤ : ٤ — ٥

قال تعالى :

«وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً حتى إذا جاءوها فتحت أبوابها وقال لهم خزنتها ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين» [سورة الزمر : ٧١]

ج ١ ، ص ٤٤ : ٣٠

قال تعالى :

«وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله» [سورة آل عمران : ١٥٩]

ج ٢ ، ص ٣٠٥ : ٢١ — ٢٢

قال تعالى :

«والشعراء يتَّبِعُهم الغاؤون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون» [سورة الشعراء : ٢٢٤ — ٢٢٧]

ج ١ ، ص ٤٠١ : ١٨ — ٢٠

ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٢٠ — ٢١

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ٢٤

قال تعالى :

«الضحى والليل إذا سجى» [سورة الضحى : ١]

ج ١ ، ص ٢١٣ : ١٧

قال تعالى :

«وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين» [سورة البقرة : ٣١]

ج ١ ، ص ٢٤٣ : ١٨ — ١٩

قال تعالى :

«وقال الله لاتتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد» [سورة النحل : ٥١]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ٣ — ٤

قال تعالى :

«وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكثف ونزلناه تنزيلاً» [سورة الاسراء : ١٠٦]

ج ١ ، ص ١٧٧ : ٢٣ — ٢٤

قال تعالى :

«وقرونا بين ذلك كثيراً» [سورة الفرقان : ٣٨]

ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٤

قال تعالى :

«وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى» [سورة النجم : ٢٦]

ج ١ ، ص ١٦٣ : ٨ — ٩

قال تعالى :

«ولا تدع مع الله إلهاً آخر لا إله إلا هو» [سورة القصص : ٨٨]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١١ — ١٢

قال تعالى :

«ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي اليك وحيه وقل رب زدني علماً»
[سورة طه : ١١٤]

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ٢٩

قال تعالى :

«ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب .
إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون» [سورة النحل : ١١٦]

ج ١ ، ص ٦٥ : ٣ — ٤

ج ١ ، ص ٧١ : ٢٦ — ٢٧

قال تعالى :

«ولا تلبسوا الحق بالباطل» [سورة البقرة : ٤٢]

ج ١ ، ص ٢١٦ : ٢٤

قال تعالى :

«ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»

[سورة آل عمران : ١٠٤]

ج ١ ، ص ٢٩١ : ٣ — ٤

ج ٢ ، ص ١٢٦ : ٢٠ — ٢١

قال تعالى :

«ولقد آتينا موسى الكتاب فلا تكن في مرية من لقائه» [سورة السجدة : ٢٣]

ج ١ ، ص ٥٠ : ٢٦ — ٢٧

قال تعالى :

«ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يُعلّمه بشر لسان الذي يُلحدون إليه أعجمي وهذا لسان

عربي مبين» [سورة النحل : ١٠٣]

ج ١ ، ص ١٦٥ : ٧ — ٨

قال تعالى :

«ولو نزلناه على بعض الأعجمين . فقرأه عليهم ماكانوا به مؤمنين»

[سورة الشعراء : ١٩٨ — ١٩٩]

ج ١ ، ص ٤٠١ : ١٣ — ١٤

قال تعالى :

«وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» [سورة الحشر : ٧]

ج ١ ، ص ٦٦ : ١

ج ١ ، ص ٢٧١ : ٢٢ — ٢٣

قال تعالى :

«وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون»

[سورة الأنبياء : ٢٥]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ٤ — ٥

قال تعالى :

«وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي» [سورة الحج : ٥٢]

ج ١ ، ص ١٦٢ : ٢٤

قال تعالى :

«وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» [سورة الأنبياء : ١٠٧]

ج ١ ، ص ١٨٢ : ٣٠

قال تعالى :

«وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً» [سورة سبأ : ٢٨]

ج ١ ، ص ١٨٣ : ٣

قال تعالى :

«وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لآله إلا هو» [سورة التوبة : ٣١]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٤ — ١٥

قال تعالى :

«وما تسألهم عليه من أجر إن هو إلا ذكر للعالمين» [سورة يوسف : ١٠٤]

ج ١ ، ص ١٨٢ : ٢٩ — ٣٠

قال تعالى :

«وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين» [سورة يس : ٦٩]

ج ١ ، ص ٤٠١ : ٢ — ٣

قال تعالى :

«وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا»

[سورة القصص : ٥٩]

ج ١ ، ص ٢٨٨ : ٢٠ — ٢١

قال تعالى :

«وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ،
ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا ، فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة
مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة .
فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ، توبة من الله وكان الله عليمًا حكيمًا» [سورة النساء :
[٩٢]

ج ١ ، ص ٢٧٩ : ٧ — ١٢ ، ١٩ — ٢٠

قال تعالى :

«وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم
ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلّالاً مبيناً» [سورة الأحزاب : ٣٦]
ج ١ ، ص ٧٩ : ٢٦ — ٢٧

قال تعالى :

«وما كان لنبي أن يغفل» [سورة آل عمران : ١٦١]
ج ١ ، ص ٤٩ : ٢٨

قال تعالى :

«وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل
الكتاب لا ريب فيه رب العالمين» [سورة يونس : ٣٧]
ج ١ ، ص ١٦٥ : ١١ — ١٢

قال تعالى :

«وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» [سورة الإسراء : ١٥]
ج ١ ، ص ٢٨٨ : ١٩ — ٢٠

قال تعالى :

«وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذا لارتاب المبطلون»
[سورة العنكبوت : ٤٨]
ج ١ ، ص ٢٢٤ : ٢٦
ج ١ ، ص ٢٢٥ : ٢٣

قال تعالى :

«وما كنت ترجو أن يلقى إليك الكتاب إلا رحمة من ربك» [سورة القصص : ٨٦]
ج ١ ، ص ٢٢١ : ٦ — ٧

قال تعالى :

«وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل» [سورة آل عمران : ١٤٤]
ج ١ ، ص ٤٣ : ١٥
ج ١ ، ص ٤٤ : ١٦

قال تعالى :

«وبما هو إلا ذكر للعالمين» [سورة القلم : ٥٢]

ج ١ ، ص ١٨٣ : ٢

قال تعالى :

«وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً» [سورة مريم : ٩٢]

ج ١ ، ص ٣٨ : ١٤

قال تعالى :

«ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً ، إن في ذلك لآية لقوم

يعقلون» [سورة النحل : ٦٧]

ج ١ ، ص ٢٨٣ : ٢٣ — ٢٤

قال تعالى :

«ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً»

[سورة الإسراء : ٣٣]

ج ١ ، ص ٢٨١ : ٨ — ٩

قال تعالى :

«ومن كان غنياً فليستعفف ، ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف» [سورة النساء : ٦]

ج ٢ ، ص ٢٥٥ : ١

قال تعالى :

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» [سورة المائدة : ٤٥]

ج ١ ، ص ٧٣ : ٤

قال تعالى :

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» [سورة المائدة : ٤٧]

ج ١ ، ص ٧٣ : ٦

قال تعالى :

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» [سورة المائدة : ٤٤]

ج ١ ، ص ٧٣ : ٢

قال تعالى :

«ومن الناس من يعبد الله على حرف . فإن أصابه خير اطمأن به . وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة . ذلك هو الخسران المبين» [سورة الحج : ١١]

ج ١ ، ص ١٧ — ١٨

قال تعالى :

«ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين»
[سورة آل عمران : ٨٥]

ج ١ ، ص ٢٩٤ : ٩ — ١٠

قال تعالى :

«ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة» [سورة آل عمران : ١٦١]

ج ١ ، ص ٥٠ : ١٥

قال تعالى :

«والنجم إذا هوى ، ماضل صاحبكم وما غوى» [سورة النجم : ١ — ٢]

ج ١ ، ص ٢١٤ : ١٤ — ١٥

قال تعالى :

«ونخل طلعتها هضيم» [سورة الشعراء : ١٤٨]

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٢٣

قال تعالى :

«ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين»
[سورة النحل : ٨٩]

ج ١ ، ص ٢٦١ : ٧ — ٨

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٠

قال تعالى :

«وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون» [سورة الأنعام : ١٥٥]

ج ١ ، ص ٧٢ : ٢

قال تعالى :

«وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه» [سورة الأنعام : ٩٢]

ج ١ ، ص ١٦٥ : ١٢

قال تعالى :

«وهم في الغرفات آمنون» [سورة سبأ : ٣٧]

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٢٢

قال تعالى :

«ووهبنا له اسحق ويعقوب» [سورة الأنعام : ٨٤]

ج ٢ ، ص ٢١٥ : ٨

قال تعالى :

«ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو» [سورة البقرة : ٢١٩/٢]

ج ٢ ، ص ٢٠٨ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ٢٨

قال تعالى :

«ويقولون آمنا بالله وبالرسل وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك ، وما أولئك بالمؤمنين . وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون . وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مدعين . أفى قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون . إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون . ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون» [سورة النور : ٤٧ — ٥٢] .

ج ١ ، ص ٧٢ : ٩ — ١٣

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٧ — ٢٨

ج ١ ، ص ٢٦٣ : ١ — ٥

— ي —

قال تعالى :

«يأأيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا» [سورة النساء : ٩٤]

ج ١ ، ص ٤٧ : ١١

قال تعالى :

«يأأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً»
سورة النساء : ٥٩]

ج ١ ، ص ٦٥ : ٢١ — ٢٣

ج ١ ، ص ٢٩٣ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ٦

قال تعالى :

«يأأيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون»
[سورة الأنفال : ٢٠]

ج ١ ، ص ٦٥ : ٢٦

قال تعالى :

«يأأيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم» [سورة محمد : ٧]

ج ١ ، ص ٤٨ : ٢٢ — ٢٣

قال تعالى :

«يأأيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم» [سورة المائدة : ١٠٦]

ج ١ ، ص ٢٨٦ : ٢٢ — ٢٤

قال تعالى :

«يأأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى ، فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان . ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم . ولكم في القصاص حياة ياأولي الأبالب لعلكم تتقون» [سورة البقرة : ١٧٨ — ١٧٩]

ج ١ ، ص ٢٧٩ : ٢ — ٦

ج ١ ، ص ٢٨١ : ٢٢ — ٢٣

قال تعالى :

«يأأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون»

[سورة النساء : ٤٣]

ج ١ ، ص ٢٨٤ : ٣ — ٤

قال تعالى :

«يأأيها المدثر قم فأأنذر وربك فكبر وثيابك فطهر» [سورة المدثر : ١ — ٤]

ج ١ ، ص ٢١٣ : ١٧ ، ٢٤ — ٢٥

ج ١ ، ص ٢٣٣ : ٢٨

قال تعالى :

«ياأيحيى خذ الكتاب بقوة» [سورة مريم : ١٢]

ج ٢ ، ص ٣١ : ٩ — ١٠

قال تعالى :

«يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» [سورة المجادلة : ١١]

ج ٢ ، ص ١٢٣ : ٤ — ٥

قال تعالى :

«يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» [سورة البقرة : ١٨٥]

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ٣ — ٤

قال تعالى :

«يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما»

[سورة البقرة : ٢١٩]

ج ١ ، ص ٢٨٤ : ١ — ٢

قال تعالى :

«يسألونك عن الساعة أيا ن مرساها» [سورة الأعراف : ١٨٧]

ج ١ ، ص ١٨٢ — ١٥ — ١٦

قال تعالى :

«ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا»

[سورة النحل : ٢]

ج ١ ، ص ١٧٩ : ٢ — ٣

قال تعالى :

«يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه ، وصاحبه وبنيه ، لكل امرئ منهم يومئذ شأن

يغنيه» [سورة عبس : ٣٤ — ٣٧]

ج ١ ، ص ٤٤ : ٢٦ — ٢٨

ثانياً : فهرس الأحاديث النبوية

— أ —

«اثنان لا يشبعان طالب علم وطالب مال» .

ج ٢ ، ص ٣٢ : ٣ .

سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم : كيف يأتيك الوحي ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليّ فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال ، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول» .

ج ١ ، ص ٢٣١ : ٢٤ — ٢٦

«أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله في ذلك» .

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ٩ — ١٠

«ألا إن في قتل الخطأ شبه العمد ، ما كان بالسوط والعصا ، مائة من الإبل منها أربعون في بطونها أولادها» .

ج ١ ، ص ٢٧٩ : ٢٢ — ٢٣

«ألا لأعرفن أحدكم يأتي ببيعير له رغاء ، وبيقرة لها خوار ، وبشاة لها ثغاء ، فينادي : يا محمد يا محمد فأقول : لأملك لك من الله شيئاً فقد بلغتك»

ج ١ ، ص ٥٠ : ١٦ — ١٨

«ألا وإن دم الجاهلية موضوع وأول دم أبداً به دم الحارث بن عبد المطلب وإن ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أبداً به ربا عمي العباس بن عبد المطلب» .

ج ١ ، ص ٢٨٩ : ١ — ٣

«أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام ورسابهم على الله» .

ج ١ ، ص ١٧٩ : ١٦ — ١٨

جاء في كتابه صلى الله عليه وسلم لعمر بن حزم ما يفيد بأنه قد :
«أمره بتقوى الله في أمره كله فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون . وأمره أن يأخذ بالحق كما أمره الله» .

ج ١ ، ص ٧٩ : ١٩ — ٢١

«إن لم يكن بك غضب عليّ فلا أبالي»

ج ١ ، ص ١٥٩ : ١٧

«إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه ، والذي نفسي بيده لكأن ماترمونهم به نضح النبل» .

ج ١ ، ص ٤٠١ : ٢٩ — ٣٠

«إنني بعثت في زمن كنت أنا والساعة كهاتين ، وأشار إلى سبابه ووسطاه»

ج ١ ، ص ٤٣ : ٢ ، ٣

سأل ناس النبي صلى الله عليه وسلم عن الكهان فقال :
«إنهم ليسوا بشيء قالوا : يارسول الله فإنهم يحدثون بالشيء ، يكون حقاً ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : تلك الكلمة الحق يخطفها الجني فيقرأها في أذن وليه كقرقرة الدجاج فيخلطون معها أكثر من مائة كذبة»

ج ١ ، ص ٤٠٠ : ٢٥ — ٢٨

— ب —

«بينما أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض»

ج ١ ، ص ٢١٧ : ٢٦ — ٢٧

— ت —

«تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه» .

ج ١ ، ص ٩١ : ٦ — ٧

— ث —

«ثم قال اقرأ قلت ماأقرأ قال فأخذني فغطني ثلاث مرات حتى بلغ مني الجهد ثم قال :
(اقرأ باسم ربك الذي خلق) فقرأت»

ج ١ ، ص ٢١٣ : ٦ — ٧

— ج —

«جاورت بحراء فلما قضيت جوارى هبطت فنوديت فنظرت عن يميني فلم أر شيئاً
ونظرت عن شمالي فلم أر شيئاً ونظرت خلفي فلم أر شيئاً فرفعت رأسي فرأيت شيئاً» .

ج ١ ، ص ٢١٨ : ٨ — ١٠

«جاورت في حراء فلما قضيت جوارى هبطت فاستبطنت الوادي فنوديت فنظرت أمامي
وخلفي وعن يميني وعن شمالي ، فإذا هو جالس على عرش بين السماء والأرض .»

ج ١ ، ص ٢١٨ : ١١ — ١٣

— س —

«السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية
فلا سمع ولا طاعة» .

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ١٢ — ١٣

— ع —

«العلم فريضة على كل مسلم ولا يزال الرجل عالماً ماطلب العلم ، فإذا ظن أنه قد
علم فقد جهل» .

ج ٢ ، ص ٣١ : ١٢ — ١٣

— ف —

«فبينما أنا أمشي يوماً إذ رأيت الملك الذي كان يأتيني بحراء على كرسي بين السماء
والأرض ، فجئنت منه رعباً فذهبت إلى خديجة فقلت زملوني» .

ج ١ ، ص ٢١٣ : ٢١ — ٢٣

«فجثوت لركبتي وأنا قائم ثم زحفت ترجف بوادري ، ثم دخلت على خديجة فقلت
زملوني زملوني حتى ذهب عني الروح ثم أتاني فقال يا محمد أنت رسول الله» .

ج ١ ، ص ٢١٣ : ١ — ٣

«فلقد هممت أن أطرح نفسي من حالق جبل فتبدى لي حين هممت بذلك فقال :
يا محمد أنا جبريل وأنت رسول الله» .

ج ١ ، ص ٢١٣ : ٤ — ٥

— ق —

«قال رجل [زاد أحمد في مسنده : من بني إسرائيل] لأتصدقن بصدقة فخرج بصدقته
فوضعها في يد سارق [قال ابن حجر : أي وهو لا يعلم أنه سارق] فأصبحوا يتحدثون :
تصدق على سارق ، فقال اللهم لك الحمد على سارق ، لأتصدقن بصدقة . فخرج بصدقته
فوضعها في يد زانية فأصبحوا يتحدثون : تصدق الليلة على زانية ، فقال : اللهم لك الحمد
على زانية ، لأتصدقن بصدقة . فخرج بصدقته فوضعها في يد غني فأصبحوا يتحدثون :
تصدق على غني . فقال اللهم لك الحمد على زانية وعلى سارق وعلى غني . [زاد
الطبراني : فساءه ذلك] فأتى [أي في المنام] فقيل له : أما صدقتك فقد قبلت ، أما الزانية
فلعلها تستعف به من زناها ، ولعل السارق أن يستعف عن سرقة ، ولعل الغني أن يعتبر
فينفق مما أعطاه الله عز وجل» .

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٢ — ١٢

— ل —

«لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة ، (قوة) سوي ، وقوله «...لاحظ فيها لغني
مكتسب»

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٩ — ١٠

«لا تكتبوا عني غير القرآن ، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه ، وحدثوا عني ولا حرج»

ج ١ ، ص ٤١ : ٨ — ٩

«لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ١٠ — ١١

«لا يمتنين أحدكم الموت»

ج ١ ، ص ١٥٥ : ١٣

«لقد أنزل عليّ سورة هي أحب إليّ مما طلعت عليه الشمس ، ثم قرأ (إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً) .

ج ١ ، ص ٥٤ : ١٩ — ٢٠

— م —

«ما جئت بما جئتم به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم ولكن الله بعثني إليكم رسولا .. فإن تقبلوا مني ما جئتم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة ، وإن تردوه علي أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني وبينكم» .

ج ١ ، ص ١٥٧ : ٢٤ — ٢٧

«من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني»

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ٧ — ٨

«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»

ج ٢ ، ص ١٢٧ : ٢ — ٣

— و —

«والله ياعم لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ماتركته حتى يظهره الله»

ج ١ ، ص ١٨ : ١٩

ثالثاً : فهرس الأشعار*

— أ —

قال الحارث بن حلزة :

فهداهم بالأسودين وأمر الله بلغ يشقى به الأشقياء

ج ١ ، ص ٤١٩ : ١٤

— ب —

قال حسان بن ثابت :

إن الكتاب مهيمن لبينا والحق يعرفه ذوو الأبواب

ج ١ ، ص ٥٢ : ٥

قال الشاعر أبو الحسين الكاتب :

وبلدة قطعتها بضامر خفيد ، عيرانية ركوب

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ٢٩

قال الشاعر أبو الحسين الكاتب :

وليلة ، سهرتها ، لزائر
وقينة ، وصلتها ، بطاهر
وقهوة ، باكرتها ، لفاجر
ومسعد ، مواصل حبيب
مسود ، ترب العلاء نجيب
ذي عتد ، في دينه وروب

ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ١ — ٣

قال عبيد بن الأبرص :

من يسأل الناس يحرموه وسائل الله لا يخييب

ج ١ ، ص ٤١٨ : ١٢

.....
* رتبت الأبيات حسب القوافي .

قال عبيد بن الأبرص :

قد يوصل النازح النائي وقد يُقطع ذو السهمة القريب
ج ١ ، ص ٤٢٣ : ١٣

— ح —

قال عبيد بن الأبرص :

خلفتُ بالله إن الله ذو نعم لمن يشاء وذو عفو وتصفح
ج ١ ، ص ٤١٨ : ٢

— د —

لقد نصحت لأقوام وقلت لهم لا تعبدن إلهاً غير خالقكم
سبحان ذي العرش سبحانا نعوذ به مُسخر كل ماتحت السماء له
لاشيء مما ترى تبقى بشاشته لم تغن عن هرمز يوماً خزائنه
ولا سليمان إذ دان الشعوب له
أنا النذير فلا يغركم أحد فإن دعوكم فقولوا بيننا حدد
وقبل قد سبح الجودي والجمد لا ينبغي أن يناوي ملكه أحد
يبقى الإله ويودى المال والولد والخلد قد حاولت عاد فما خلدوا
والجن والانس تجرى بينها البرد

ج ١ ، ص ٤٠٧ : ١٥ — ٢١

قال طرفة بن العبد :

لها فخذان أكمل النحض فيهما —————
كأنهما بابا منيف —————

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ١٣

— ر —

قال أمية :

وأبرزوا بصعيد مستو جرر وأنزل العرش والميزان والزبر
يقول خزانها ما كان عندكم ألم يكن جاءكم من ربكم نذر

قالوا : بلى فتبعنا فتية بطروا وغرنا طول هذا العيش والعمر

ج ١ ، ص ٣٤ : ١ - ٣

قال «تأبط شراً» :

ويومك يوم العيكتين وعطفة عطفت وقد مسّ القلوب الحناجر

ج ١ ، ص ٤٢٤ : ١٨

وقال الشاعر : الوليد بن يزيد :

ودل الغواني ، وعزف القيان
فأما الصباح ، فهمي القداح
ونصف النهار ، عراك الجواري
وأما العشى ، فأمر جلي
بصبح يمان ، قيل السحر
وخيل شواح ، جساد خضر
وحلل الإزار إذا نبهـ
وقتل الكمى ، بغضب ذكر

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ١ - ٤

قال أمية :

ويوم موعدهم أن يحشروا زمرا
مستوسقين مع الداعي كأنهم
يوم التغابن إذ لاينفع الحذر
رجل الجراد زفته الريح منتشر

ج ١ ، ص ٣٣ : ٢٨ ، ٢٩

قال سلم بن عمر يمدح الخليفة العباسي موسى الهادي :

موسى المطر ، غيث بكر
كم اعتسر ، ثم ابتسر
عدل السير ، باقي الأثر
خير البشر ، فرع مضر
ثم انهمر ، ألوى المرر
وكم قدر ، ثم غفر
خير وشر ، نفـع وضر
بدر بدر ، والمفتخر
لمن غبر

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ٨ - ١٢

قال عنترة :

ورجعت عنهم لم يكن قصدي سوى ذكى يدوم إلى أوان المحشر

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ١٩

قال امرؤ القيس :

دنت الساعة وانشق القمر عن غزال صاد قلبي ونفر
أحور قد حرت في أوصافه ناعس الطرف بعينه حور
بسهم من لحاظ فاتك تركتني كهشيم المحتظر

ج ١ ، ص ٣٤ : ١٣ - ١٥

قال حميد بن ثور الهلالي :

قصائد تستحلي الرواة نشيدها ويلهو بها من لاعب الحي زام

ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٥

وبلدة قطعتها بضامر
وليلة سهرتها لزائر
وقينة وصلتها بطاهر

ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ٨ - ١٠

أشرقت أنوار أحمد واختفت منها البدر
يامحمد يامجد أنت نور فوق نور

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ١٣ - ١٤

أحب الغناء وشرب الطلاء وأنس النساء ورب السور

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ٢٨

— ص —

قال عبيد بن الأبرص :

فإن خفت لجوع بطني رجلي فدق الله رجلي بالمعاص

ج ١، ص ٤١٨ : ١٠

— ع —

طَلَعَ الْبَدْرُ عَلَيْنَا مِنْ ثَنِيَّاتِ الْوُدَاعِ
وَجَبَّ الشُّكْرُ عَلَيْنَا مَادَعَنَا اللَّهُ دَاعِ
أَيُّهَا الْمَبْعُوثُ فِينَا جِئْتَ بِالْأَمْرِ الْمَطَاعِ

ج ٢، ص ٣١٧ : ١٠ — ١٢

قال سويد بن أبي كاهل اليشكري :

كتب الرحمن والحمد لله سعة الأخلاق فينا والضَّلَع

ج ١، ص ٤١٩ : ٢٤

قال لبيد بن ربيعة :

والفيل يوم عرفات كعكعا
إذ أزمع العجم به مأزمعا
نادى مناد ربُّه فأسمععا
فذب عن بلاده وورععا
وحابس الحاسر والمقنععا
وأفلت الحبس بخزي موجععا
ثمَّجَّ أخراهم دماء دُفَّععا

ج ١، ص ٤٢٤ : ٢٢ — ٢٨

— ف —

مربعُ من هند خلت ومصايفُ
يصيح بمغناها صدًى وعوازفُ
وغيرها هوجُ الرياح العوازفُ
وكل مسف ثم آخر رادف

ج ٢، ص ٣٢٠ : ١٨ — ٢١

— ق —

قال سلامة بن جندل السعدي :

عجلتم علينا عجلتينَا عليكم وما يشأ الرحمنُ يعقد ويُطلق

ج ١ ، ص ٤٢٠ : ١١

قال قيس بن الحدادية :

لاتعذليني سلمى اليوم وانتظري أن يجمع الله شملا طالما افترقا

ج ١ ، ص ٤١٩ : ٤

— ل —

قال عبيد بن الأبرص :

بارك في مائها الإله فما يَبُضُّ مِنْهُ كَأَنَّهُ عَسَلُ

ج ١ ، ص ٤١٨ : ٧

توهمتُ من هنيءِ معالَمٍ اطلالٍ عفاهُنَّ طولُ الدَّهرِ في الزمنِ الخالي
وكل مسفٍّ ثم آخر رادفٍ بأسحَمَ من نوءِ السَّماكين هَطَّالٍ

ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ١٦ — ١٧ ، ٢١ — ٢٢

— م —

شعر منسوب لعنترة :

إلى خيل مسومة عليها حماة الروع في رهج القنّام
عليها كل جبار عنيد إلى شرب الدماء تراه ظامي

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ٢١ — ٢٢

قال عنترة :

إلى خيل مسومة عليها حماة الروع في رهج الظلام
بأيديهم مهنّدة وسمّر كأن ظباتها شعلُ الضرام

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ٢٤ ، ٢٦

قال عنترة :

عجوز من بني حام بن نوح كأن جبينها حجر المقام
ج ١ ، ص ٤٢٣ : ٣

قال الشاعر ديك الجن :

قُولِي لطيفك ينشني عن مضجعي عند المنام
عند الرقاد ، عند الهجوع عند الهجود عند الوسن
فـعـسى أنـبـام وتنطفئ نار تأجج في العظام
في القواد في الضلوع في الكبود ، في البدن
جسد تقلبه الأكسف على فراش من سقام
من قتاد ، من دموع من وقود من حزن
أما أنا فكما علمت فهل لوصولك من دوام
من معاد ، من رجوع من وجود ، من ثمن
ج ٢ ، ص ٣١٩ : ١٣ - ٢٠

قال عنترة :

كلما ذقت بارداً من لَمَاهَا خلته في فمي كنار الجحيم
ج ١ ، ص ٤٢٢ : ١٧

قال كشاجم شاعر الرملة :

رأيت على زاد المسافر عندنا من الناظرين العارفين زحاماً
فأيقنت أن لو كان حياً لوقته يحنا لما سمي (التمام) تماماً
ج ٢ ، ص ٦٠ : ٣ - ٤

— ن —

قال عبد الرحمن بن الحكم :

حَلَفْتُ بِرَبِّ مَكَّةَ والمصلى وبالتوراة أحلف والقمران

لأنت زيادة في آل حرب أحب إلى من وسطى بناني

ج ١، ص ٤١٧ : ١٨ - ١٩

قال عبيد بن الأبرص :

الله يعلم ما جهلت بعقبهم وتذكرني مافات رأي أوان

ج ١، ص ٤١٨ : ١٤

قال أبو نواس :

سلاف دَنّ كشمس دَجْنَن طيخ شمس، كلون ورس
رأيت علجاً، بياظرنجاً حتى تبدت، وقد تصدت
فاحت بريح، كريح شيخ يسقيك ساق، على اشتياق
يدير طرفاً، يعير حتفاً على غناء وصوت نائي
كدمع جفن كخمر عدن ربيبُ فرس، حليف سجن
لها توجي، فلم يُثن لنا وملت حُلُول دَنّ
يوم صبح، وغيم دجن إلى تلاق، بماء مزن
إذا تكفّأ، من الشُّبي دواء داء، ممن التجنّبي

ج ٢، ص ٣١٨ : ٢٣ - ٣٠

قال الشاعر ديك الجن :

عند الرقاد عند الهجوع في الفؤاد في الضلوع
عند الهجوع عند الرقاد في الفؤاد في الضلوع
من قتاد من دموع من قتاد من دموع
من معاد من رجوع من معاد من رجوع

ج ٢، ص ٣١٩ : ١٤ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٠

قال النابغة الذبياني :

فألفيت الأمانة لم تخنها كذلك كان نوح لا يخون

ج ١، ص ٤٢١ : ٦

قال أبو نواس يصف الخمر :

يدير طرفاً يعير حتفاً إذا تكفأ من الشُّثي
على غناء وصوت نائي دواء داءٍ من التجنّي

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ٢٩ - ٣٠

قال النابغة الذبياني :

أَلكني ياعين إليك قولا ستهديه الرواة إليك عني

ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٣

قال عبيد بن الأبرص :

إن الذي يقبض الدنيا ويسطها إن كان أغناك عني سوف يغنيني

ج ١ ، ص ٤١٨ : ١٧

— ه —

قال عترة :

ياقبله القصد ياتاج العلا يابدر هذا العصر في كيوانه

ج ١ ، ص ٤٢١ : ٢٥

قالت الخنساء :

وقواد خيل نحو أخرى كأنها سعال وعقبان عليها زبانية

ج ١ ، ص ٤٢٥ : ٢٨

قال حسان بن ثابت :

زبانية حول أبياتهم وخور لدى الحرب في المعمة

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ٣

قال حاتم الطائي :

فلما رأي كبر الله وحده وبشر قلبا كان جمأً بلابله

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ٨

قال الحصين بن الحمام :

فلم يبق من ذاك إلا التقى ونفس تعالج آجالها
أمور من الله فوق السما مقادير تنزل إنزالها
أعوذ بربي من المخزيا ت يوم ترى النفس أعمالها

ج ١ ، ص ٤٢٥ : ١٠ - ١٢

وقال :

وخف الموازين بالكافرين وزلزلت الأرض زلزالها
ونادى مناد بأهل القبو ر فهبوا لتبرز أثقالها
وسعرت النار فيها العذاب وكان السلاسل أغلالها

ج ١ ، ص ٤٢٥ : ١٨ - ٢٠

إذا لم تحظ في أرض فدعها وحث اليعملات على وجاهها
ولا يغرك حظ أخيك فيها إذا صغرت يمينك عن جدها
ونفسك فز بها إن خفت ضيماً وخل الدار يحزن من بكاهها
فإنك واجد أرضاً بأرض ولست بواجد نفساً سواها

ج ١ ، ص ٤١٢ : ٣ - ٦

قال مهلهل :

نعي النعاة كلياً لي فقلت لهم مالت بنا الأرض أم دامت رواسيها

ج ١ ، ص ٤٢٤ : ٩

مامضى فات والمؤمل غيب ولك الساعة التي أنت فيها

ج ١ ، ص ٤٢ : ٩

قال أحد الشعراء الجاهليين :

ألا ضربت تلك الفتاة هجينها ألا قضب الرحمن ربي يمينها

ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٩

— ي —

قال قيس بن الجدادية :

شكوْتُ إلى الرحمن بُعد مزارها وما حمّلتني وانقطاع رجائيا

ج ١ ، ص ٤١٩ : ٢١

رابعاً : فهرس الاعلام*

— أ —

ج ١ ، ص ٤٠٧ : ٢٤	ج ١ ، ص ٥١ : ٢٤ .	آدم
ج ١ ، ص ٤٢٣ : ٦ ، ٧	ج ١ ، ص ٢٤٣ : ٢٦ ، ٣٠	
ج ٢ ، ص ٢١٥ : ٨	ج ١ ، ص ٤٠٣ : ٢٦	
ابراهيم ، محمد أبو الفضل	ج ٢ ، ص ٣٢ : ٣٠	
ج ١ ، ص ١٩٤ : ١١	آربي	
ج ١ ، ص ٢٤٥ : ١	ج ١ ، ص ٤٠٠ : ٢	
أبو إبراهيم ، المشاور	ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ١٣	
ج ٢ ، ص ٣٣١ : ١٣	آرنز ، كارل	
ابن الابار ، محمد عبد الله	ج ١ ، ص ٢١٤ : ٦ ، ١٠ ، ١٥ .	
ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٥	آلان ،	
ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٤	ج ٢ ، ص ١٤٥ : ١٥ .	
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ١	الأمدي ، الحسن بن بشر	
ابرخس	ج ١ ، ص ٤١٤ : ٨	
ج ٢ ، ص ٦٦ : ٣٤	ج ١ ، ص ٤٣٥ : ١٢	
ابقراط	البتي ، عثمان	
ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ٥	ج ١ ، ص ٩٨ : ١٦	
ابلونيوس (الاسكندري)	إبراهيم «عليه السلام»	
ج ٢ ، ص ٣٠ : ١٢	ج ١ ، ص ٣٨ : ٢٢	
ج ٢ ، ص ٦٠ : ١١	ج ١ ، ص ١٨٦ : ٢٥	
الانافي		
ج ١ ، ص ٢٧٢ : ١٥		

* حذف من هذا الفهرس لفظ (محمد ﷺ) لأنه تكاد لاتخلو صفحة من صفحات الكتاب من اسمه الكريم .

ابن الأثير ، علي الجزري

ج ١ ، ص ١٩ : ٢

أبو الأجفان ، محمد عبد الهادي

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٤

ابو لكاسيس

ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ٢

أحمد

ج ١ ، ص ٣٩ : ٢

أحمد ، إمام إبراهيم

ج ٢ ، ص ٦٨ : ١

أحمد ، عزيز

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٣٠

أحمد ، محمد إبراهيم

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١٨

الأخطل

ج ٢ ، ص ٩١ : ١

الادريسي

ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٣

ج ٢ ، ص ٨٥ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٨٦ : ١

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٥

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١

ابن الأرت ، الخباب

ج ١ ، ص ١٥٤ : ١٥

ج ١ ، ص ١٥٥ : ٩

أرسطو

ج ١ ، ص ٢٤٤ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٠٩ : ٢٧، ٧

ج ١ ، ص ٣١٧ : ٨

ج ١ ، ص ٣٢١ : ٢٨

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٤

ج ١ ، ص ٣٢٧ : ٢٣

ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٥ : ١١

ج ٢ ، ص ٦٠ : ١٢

ج ٢ ، ص ١٠٨ : ٢٣

أرسلان ، شكيب

ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ٢٤

ارطباس

ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ٢٢ ، ٢٥

اركون ، محمد

ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١٧

ارنولد ، سيرتوماس

ج ١ ص ١٣٤ : ١٢ ، ١٣ ، ٢٢ ،

٢٤ ، ٢٩ .

ج ١ ص ١٣٥ : ١ ، ١٧ .

ج ١ ، ص ١٣٩ : ٢٢

ابن إسحاق ، حنين	ج ١ ، ص ١٩٤ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٥٤ : ٢١	ج ١ ، ص ٣٨٤ : ١٢
ج ٢ ، ص ٥٨ : ٩	ج ٢ ، ص ١٠٥ : ١١ ، ٦ ، ٢
ابن اسحاق ، يحيى	ج ٢ ، ص ١٠٧ : ١
ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ١٢	ج ٢ ، ص ١١٧ : ١٤ ، ١٠ ، ٥
أسد ، محمد	٢٥ ، ٢٢ .
ج ١ ، ص ١٢٨ : ٢٩	ج ٢ ، ص ١١٨ : ١٦ ، ١٤ ، ٦
اسفنديار	٢٥ ، ٢٠ .
ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٢٩	ج ٢ ، ص ١١٩ : ٣٠ ، ٢١ ، ١٥
الاسكندر	ج ٢ ، ص ١٢٠ : ١٣ ، ٤ ، ٢
ج ١ ، ص ١٣٨ : ١٥	٢١ ، ٢٩ ، ٣٠ .
إبن أسلم ، ابن كامل شجاع	ج ٢ ، ص ١٢١ : ١٤ ، ٧ ، ١
ج ٢ ، ص ٣٧ : ١٣	٢١
ابن أسماء ، جويرية	ج ٢ ، ص ١٢٨ : ١٨ ، ١٥ .
ج ١ ، ص ١٠٦ : ١٢	ج ٢ ، ص ١٣١ : ٢١ .
ابن أسيد ، عتاب	ج ٢ ، ص ١٣٣ : ١٧ .
ج ١ ، ص ٨٠ : ٦	ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ١٢
اشبرنجر ، اوجست	ازراقيل
ج ١ ، ص ٤٠٩ : ١٥	ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ١٦
اشبولر	إسحاق
ج ٢ ، ص ٩٧ : ١٧	ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢
	ابن إسحق
	ج ١ ، ص ١٤٨ : ٢٢ ، ٢١
	ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢١
	ج ١ ، ص ١٥٤ : ٩
	ج ١ ، ص ١٥٨ : ٢٢ ، ٢١

الأشعري ، أبو موسى

ج ١ ، ص ٧٩ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٣٠٣ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ١٨ ، ١٩

ابن اصبع ، قاسم البياني

ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٢٣ ، ٢٤ .

الأصبهاني ، أحمد بن سعد

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ٢٦

الأصفهاني ، الراغب

ج ١ ، ص ١٥ : ٢ .

الاصطخري ،

ج ٢ ، ص ٨٦ : ١١ .

ج ٢ ، ص ٩٦ : ٦ ، ١٢

الأصمعي

ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٨

ج ١ ، ص ٤٠٨ : ١٤

ج ١ ، ص ٤١٠ : ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٠

ج ١ ، ص ٤١١ : ١ ، ٤

ج ١ ، ص ٤١٥ : ٢ ، ٤

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ١٥

ابن أبي أصيبعة

ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٢

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٣

ابن الأعرابي

ج ١ ، ص ٤١٠ : ٢٦ ، ٢٧

الأعسم ، حيش

ج ٢ ، ص ٥٤ : ٢٢

الأعظمي ، محمد مصطفى

ج ١ ، ص ٦٤ : ٢

الأعلم

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ١٥

افلاطون

ج ١ ، ص ٣٢٠ : ١

ج ١ ، ص ٣٢٦ : ٢٦

ج ١ ، ص ٣٢٧ : ١ ، ٢١ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٦٠ : ١٢

ج ٢ ، ص ١٠٨ : ٢٣ ، ٢٧ ، ٣٠

ابن أفلاح ، جابر

ج ٢ ، ص ٤٣ : ٥ ، ٧

ج ٢ ، ص ٤٨ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ١٣

افلوطين (المصري)

ج ٢ ، ص ٣٠ : ١٣

إقليدس

ج ٢ ، ص ٣٠ : ١١

- ج ٢ ، ص ٥١ : ٣
ج ٢ ، ص ٦٠ : ١١
ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٢١
- الاقليدسي
- ج ٢ ، ص ٣٨ : ٢٢
الاقليشي ، أحمد بن معد
ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٦
الاكرويني ، توما
- ج ٢ ، ص ٣١٣ : ٢٧
الباجي ، ايزودورو
- ج ٢ ، ص ٢٨١ : ١٢
ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ١٢ ، ٤
الألباني ، محمد ناصر الدين
- ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٩ ، ١٠
البرنس ، كلوديو ساتشيز
- ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٦
البرو القرطبي
- ج ٢ ، ص ٣٠٣ : ٢ ، ٤ ، ٨
الالبيري ، أبو اسحاق
- ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٢٠
البيزي ، ليونارد
- ج ٢ ، ص ٣٦ : ١٤ ، ١٦ — ١٧
- السن ، لاکتة
- ج ٢ ، ص ٣٣ : ١٦
الغ ، زيچ
- ج ٢ ، ص ٤٠ : ١٤
الفندي ، محمد جمال
- ج ٢ ، ص ٦٨ : ١
الفونسو السادس
- ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ٤ ، ١٢
النسو ، برث
- ج ١ ص ٣٨٤ : ٢٢
الألوسي
- ج ١ ، ص ٥١ : ٧
ج ١ ، ص ٥٦ : ٣٩
الوي ، الجکر
- ج ١ ، ص ٦٧ : ٦
أماري
- ج ٢ ، ص ٨٥ : ٢٤
امبروازبادي
- ج ٢ ، ص ٥٧ : ١٥
امريء القيس
- ج ١ ، ص ٣٤ : ١١ ، ١٩

- اندرس ، خوان
ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ١ ، ٤
- اندرسون
ج ١ ، ص ٦٨ : ١١
- اندریه ، تور
ج ١ ، ص ٣٦ : ٤
- الأندلسي ، صاعد الطليطي
ج ٢ ص ٣٣٣ : ١٣ ، ١٦ ، ٢٦
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٤
- الأنصاري ، عبد الرحمن الطيب
ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣٢
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢٧
- الانطاكي ، مكاريوس
ج ٢ ، ص ٩١ : ٢٤
- اتغلز
ج ١ ، ص ١٨٥ : ٢
- اوبنهايمر
ج ٢ ، ص ٣٠ : ١٦
- اورسيل ، بول ماسون
ج ١ ، ص ٣١٨ : ١٩ ، ٢٠
- الأوزاعي ، عبد الرحمن
ج ١ ، ص ٨٨ : ٢٠
- ج ١ ، ص ٩١ : ١٧
- ج ١ ، ص ١٠٢ : ٢٦
- ج ١ ، ص ١٠٣ : ٣ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، ٩ ، ١٠ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٩
- ج ٢ ، ص ٣١٠ : ١٧ ، ١٨
- ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨
- ج ٢ ، ص ٣١١ : ٢ ، ٤ ، ٦
- ١١ ، ١٥ ، ١٧ ، ٢٠ ، ٢٦
- ج ٢ ، ص ٣١٢ : ٥ ، ٧
- اوسلر ، وليام
ج ٢ ، ص ٦١ : ١١
- أوقليدس
ج ٢ ، ص ٣٠ : ١١
ج ٢ ، ص ٤٩ : ١٥
- ايتنغهاوزن
ج ٢ ، ص ١٨٩ : ١٠ .
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢ ، ١١
- إيرلنجي ، فيليب
ج ١ ، ص ٣٢ : ١٧ .
- إيرن
ج ٢ ، ص ٦٠ : ١٢
- ايزيدور الاشيلي
ج ٢ ، ص ٣١٠ : ٨ ، ٩ ، ١٤

ايلونا

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ١٨ ، ٢١

أيوب

ج ١ ، ص ٩٧ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٤ : ١٧

ابن أيوب ، أبو نصر أوى

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٣٧

الأيوبي ، صلاح الدين

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢٣ ، ٢٤

— ب —

البابا ليون الثالث عشر

ج ١ ، ص ٥٥ : ٣

بابادوبولو ، الكسندر

ج ٢ ، ص ١٧١ : ١٥ ، ١٩ ، ٢

ج ٢ ، ص ١٧٦ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٧٧ : ٨ ، ١٨

ج ٢ ، ص ١٧٨ : ٦ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ١٧٩ : ٩ ، ١٥

ج ٢ ، ص ١٨٠ : ١ ، ٢٢

ج ٢ ، ص ١٨١ : ٦ ، ١٢

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١٢ ، ١٧

ج ٢ ، ص ١٨٣ : ١ ، ٧

ج ٢ ، ص ١٨٤ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٨٦ : ٥ ، ١٠ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ١٨٧ : ٢٤

ج ٢ ، ص ١٨٨ : ١٧ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ١٨٩ : ٦

ج ٢ ، ص ١٩٥ : ١٥ ، ٣٢

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٥ ، ١٨

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٨ ، ٩ ، ٣١ ، ٣٤

ابن باجة

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١ ، ٣

ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ١٠ ، ١١

ابن الباذش

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٥

بارتولد

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٧

ج ٢ ، ص ٩١ : ٤

ج ٢ ، ص ٩٢ : ١٧

ج ٢ ، ص ٩٧ : ١٦

بارجي ، مارك

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٣٨

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٣٦

البارقليط

ج ١ ، ص ٣٩ : ٢

بارك ، جاك

ج ٢ ، ص ١٥٦ : ٢٤

ابن باز ، عبد العزيز

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٠

باسكال

ج ١ ، ص ٣٢٠ : ١

باقر ، طه

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٧

الباقلاني

ج ١ ، ص ٣٧٤ : ٢٢

بال ، جرتول

ج ٢ ، ص ١٧١ : ٢٨

بالنشيا ، انخل جنثالث

ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ٢٠ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ١٩ ، ٢١

٢٧ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٩٢ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ١٣ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٢

ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ١١ ، ١٣

ج ٢ ، ص ٣٠٩ : ٢٢ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٣١٣ : ٣ ، ٦ ، ١٣

ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ١٦ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٥

ج ٢ ، ص ٣٤١ : ١٤ ، ١٧

باولين

ج ١ ، ص ٢٢٨ : ١٢ ، ١٤

البتاني ، محمد بن جابر

ج ٢ ، ص ٤٢ : ١١ ، ١٣

ج ٢ ، ص ٤٥ : ٦ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٤٧ : ٣

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٧

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٢٤

البتروجي

ج ٢ ، ص ٤٨ : ٦

البخاري

ج ١ ، ص ٢٩ : ٢٢

ج ١ ، ص ٣٨ : ٦

ج ١ ، ص ٤١ : ١٧

ج ١ ، ص ١٠٥ : ١٩

ج ١ ، ص ١٩٨ : ٢٩

ج ١ ، ص ٢١٦ : ٢٧

ج ١ ، ص ٢١٧ : ١٥ ، ١٦

٢٣ ، ٢٢

ج ١ ، ص ٢١٨ : ٦

ج ١ ، ص ٢٣١ : ٢٢

- ج ١ ، ص ٢٣٢ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٢ ، ١٣ ، ١٧
ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٣
ابن بدران
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١
ابن بدرون
ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٥
بدوي ، عبد الرحمن
ج ١ ، ص ٣٣٦ : ٢
بدوي ، محمد طه
ج ٢ ، ص ١٠٥ : ٣
ج ٢ ، ص ١٣٣ : ٢٠
براون ، كينيث
ج ١ ، ص ٣٥٩ : ١
ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٠
براون ، لوريس
ج ١ ، ص ١٢٩ : ١٣
برتران ، لويس
ج ٢ ، ص ٢٥ : ٤
برتلوجل
ج ٢ ، ص ٥٢ : ٢٥
ابن برتي ، عمر بن حفص
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٤ — ٥
برجسون
ج ١ ، ص ٣٣٢ : ٩
برشم ، فان
ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١٣
برطال
ج ٢ ، ص ٥٧ : ١٥
ج ٢ ، ص ٥٩ : ١٩
برطلون
ج ٢ ، ص ١٤٥ : ٥
برفكتور
ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ١١ ، ١٢ ،
١٧ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ،
٢٩
ج ٢ ، ص ٣٢٨ : ١
برهية ، إميل
ج ١ ، ص ٣١١ : ٩ .
ج ١ ، ص ٣١٦ : ٢٨
ج ١ ، ص ٣١٧ : ١ ، ٣ ، ٢٨
ج ١ ، ص ٣١٨ : ٦ ، ١٨ ، ٢١
بروفينسال ، ليفي
ج ١ ، ص ٣٥٥ : ٦ ، ١٠

ج ١ ، ص ٣٢٧ : ١١	ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٢١-٢٢ ، ٢٤
ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٢٧ ، ٢٩	ج ٢ ، ص ٢٨١ : ١
ابن بسام	ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ١٢ ، ١٤ ، ١٨ ، ٢١
ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ٣٠	ج ٢ ، ص ٢٨٨ : ٢
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٨	ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ١١ ، ١٤ ، ١٩ ، ٢١
البستاني	ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ٢ ، ٤ ، ١٤ ، ١٦ ، ٢٠
ج ١ ، ص ٥٥ : ٣٤	ج ٢ ، ص ٢٩١ : ١ ، ٣ ، ٦ ، ١٠
ج ٢ ، ص ٩٠ : ٣٠	ج ٢ ، ص ٣٠٦ : ٣٠
ابن بشكوال ، خلف بن عبد الملك	ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ٢١
ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٤	بروكلمان ، كارل
ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ٣١	ج ١ ، ص ١٣٢ : ١
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ١٠	ج ١ ، ص ١٣٧ : ٢٠ ، ٢٢
البصري ، الحسن	ج ١ ، ص ١٣٨ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٢١٢ : ١٨	ج ١ ، ص ١٩٤ : ٢٥
البطروجي ، أبو اسحاق نور الدين	ج ١ ، ص ٣٦٨ : ١
ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ١٤	ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٧
بطلميوس	ج ٢ ، ص ٦٧ : ١٥
ج ٢ ، ص ٤٥ : ١٤ ، ٢٢	برول ، أوليفي
ج ٢ ، ص ٤٦ : ١٦ ، ٢٣ ، ٢٤	ج ٢ ، ص ١٤٤ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٤٧ : ٢٩	بريتزل ، أوتو
ج ٢ ، ص ٤٨ : ١	ج ١ ، ص ٣٢٦ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٤٩ : ١٥ ، ١٦	
ج ٢ ، ص ٥٠ : ٧	
ج ٢ ، ص ٥١ : ٣	

ج ٢ ، ص ٦٠ : ١١

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٢٣

بطليموس

ج ٢ ، ص ٣٠ : ١١

ج ٢ ، ص ٧٤ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ٩

البطيوسي ، ابن السيد

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ١٠

البغدادى ، عبد اللطيف

ج ٢ ص ٣٤ : ١٧

ج ٢ ، ص ٥٦ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٦١ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٧

ابن البغونس ، سعيد بن محمد

ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ٢٨

بقراط

ج ٢ ، ص ٥٥ : ١٧

ج ٢ ، ص ٦٠ : ١١

بك ، البغ

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٢٤

أبو بكر «الصدىق»

ج ١ ، ص ٣٩ : ٢٢ ، ٢٣

ج ١ ، ص ٤١ : ١٣ ، ١٨ ، ١٩ ،

٢٧ ، ٢٨ ، ٣٠

ج ١ ، ص ٤٣ : ١٣ ، ١٧ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٤٤ : ٢٤

ج ١ ، ص ١٠٠ : ٥

ج ١ ، ص ١٠٣ : ١٨ ، ١٩

ج ١ ، ص ١٥٢ : ٣ ، ١٠ ، ٢٣ ،

٢٧

ج ١ ، ص ١٥٤ : ١١

ج ١ ، ص ١٥٦ : ٩ ، ١٠ ، ١٤ ،

٢١ ، ١٥

ج ١ ، ص ١٨٧ : ٧ ، ٨ ، ٩ ،

١٢

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ١١

ج ٢ ، ص ٢٠٩ : ٩ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ٦ ، ٧ ، ٩ ،

١٠ ، ١١ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٨ ،

٢٦

ج ٢ ، ص ٢٢٥ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ١٠

البكرى ، عبد الله عبد العزيز

ج ٢ ، ص ٧٩ : ٢١

ج ٢ ، ص ٣٠٩ : ١٧ ، ١٩ ،

٢١ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٣١٠ : ١ ، ٥ ، ٧ ، ٩

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ١٢

ابن بكير ، يحيى

ج ١ ، ص ٢١٤ : ٥

بل

ج ١، ص ٣٨٢ : ١، ٦، ٢٦
ج ١، ص ٣٨٣ : ٢٥
ج ١، ص ٣٨٤ : ١، ٤، ٨
١٣، ١٦، ١٩
ج ١، ص ٣٨٥ : ٢، ٤، ٨
٩، ١١، ١٤، ٢٨

ج ١، ص ٣٨٦ : ٤، ٧، ١٠
ج ١، ص ٣٩٠ : ٣٨
ج ١، ص ٣٩١ : ١، ٢، ١٠
ج ٢، ص ٢٧٨ : ٢٠
ج ٢، ص ٢٨٣ : ٢٦
ج ٢، ص ٢٨٤ : ٢٠، ٢٢، ٢٨
ج ٢، ص ٢٨٥ : ٣، ٩، ١١
١٢، ١٥
ج ٢، ص ٣٠٦ : ٣٠
ج ٢، ص ٣٠٨ : ١، ٢، ٥
١٠، ١١، ١٩
ج ٢، ص ٣١٣ : ٢٢، ٢٤، ٢٨
ج ٢، ص ٣١٤ : ٣، ٤

بلاشير

ج ١، ص ٢٥ : ٢٠
ج ١، ص ٤٠ : ٢١
ج ١، ص ٤١ : ٣١
ج ١، ص ٤٢ : ١٨
ج ١، ص ٤٥ : ١٩، ٢٦
ج ١، ص ٤٦ : ١
ج ٢، ص ٢٧٨ : ١٤

ج ١، ص ٢١٧ : ٢٩
ج ١، ص ٢٣٨ : ١٤
ج ١، ص ٢٢٩ : ٢٤، ٢٧

بلايوس ، آسين

انظر

بلاسيوس ، ميچويل آسن

البلاذري ، أحمد بن يحيى

ج ١، ص ١٤٩ : ٥
ج ١، ص ١٥٧ : ١٤
ج ١، ص ١٩٤ : ٤
ج ١، ص ١٩٨ : ٤٠
ج ١، ص ١٩٩ : ٧
ج ٢، ص ٨٧ : ٤

بلاسيوس ، ميچويل آسن

ج ١، ص ٣٤٨ : ٩
ج ١، ص ٣٥٤ : ١، ٥

ج ١، ص ٣٦٥ : ٦، ٧، ٨
١٤، ٢٨

ج ١، ص ٣٦٦ : ٨، ١٠، ١٥
ج ١، ص ٣٧٠ : ١٥
ج ١، ص ٣٧٩ : ٧، ١١، ٢٢
٢٩

ج ١، ص ٣٨٠ : ١، ١٠، ١٦
٢٠، ٢٤، ٢٧
ج ١، ص ٣٨١ : ٣، ٧، ٢٠

بلال الحبشي

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ١٢ ، ١٦ ، ٢٣ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٣٧ : ٢٨

ج ١ ، ص ١٥٤ : ١٤

البهوتي ، منصور بن يوسف

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ١٤

ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٨

البهي ، محمد

ج ١ ، ص ١٩٤ : ٢٨

ج ١ ، ص ١٩٧ : ٥ ، ٦

بواتيه

ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢٠

بوتيفار «زوجة سيدنا يوسف»

ج ١ ، ص ٣٢ : ٦

بوحدية ، عبد الوهاب

ج ٢ ، ص ١٣٩ : ٣

بوردي ، بول

ج ٢ ، ص ٢٤ : ٤

بوركهارت

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٢٣ ، ٢٨

بوروييه ، رشيد

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٤

بلايف

ج ١ ، ص ١٤٠ : ١٤ ، ١٨ .

بلقاسم ، مولود قاسم

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٣٥ ، ٣٦

بلقيس

ج ٢ ، ص ١٨١ : ٢٠

البلوطي ، منذر بن سعيد

ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ٢١ ، ٢٣

بليو

ج ٢ ، ص ٩٧ : ١٦

ابن بهلول

ج ١ ، ص ٣٧٨ : ٥

بهنسي ، عفيف

ج ٢ ، ص ١٨٩ : ١٣

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ١

ج ٢ ، ص ١٩١ : ١٦

ج ٢ ، ص ١٩٤ : ١٩ ، ٢٢

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ١ ، ٣

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٢٠

البوزجاني ، أبو الوفا

ج ٢ ص ٤٢ : ٧

بوزورث

ج ١ ، ص ٦٨ : ١٢

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ١٩

بوستان

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ١١

بوسكاي

ج ٢ ، ص ١٥٤ : ٢٧

بوسكي ، جورج

ج ٢ ، ص ١٤٠ : ١٩

ج ٢ ، ص ١٤١ : ١

بوكاي ، موريس

ج ١ ، ص ٣٦ : ٤

ج ١ ، ص ٣٧ : ١١

ج ١ ، ص ٥٦ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ١٦

بولين

ج ١ ، ص ٢٣٨ : ١٥

بيجو لفسكاي

ج ١ ، ص ١٤٠ : ١٣

بيدال ، مندر

ج ٢ ، ص ٣١٦ : ١٨ ، ١٩

بيرك ، جاك

ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ١٤

البيروني ، أبو الريحان

ج ٢ ، ص ٣٢ : ٤

ج ٢ ، ص ٣٤ : ١٢

ج ٢ ، ص ٣٦ : ١٤

ج ٢ ، ص ٤٢ : ٨

ج ٢ ، ص ٤٣ : ١١

ج ٢ ، ص ٤٦ : ٤ ، ٥ ، ١٦

ج ٢ ، ص ٤٧ : ٣ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٦١ : ٢١

ج ٢ ، ص ٦٢ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٦٣ : ١ ، ٢ ، ٣

ج ٢ ، ص ٦٦ : ١٦

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٩٢ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٩٥ : ٣٠

بيرينز ، سانشر

ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٩ ، ١٠

ابن البيطار

ج ٢ ، ص ٢٥ : ١٤

ج ٢ ، ص ٥٣ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢١

بيك ، ألوغ

ج ٢ ، ص ٩٢ : ٢٨

بيكر ، س . اتش

ج ١ ، ص ١٢٩ : ٢١

ج ١ ، ص ٣٥٣ : ٢٤

ج ١ ، ص ٣٦٨ : ٩ ، ١١ ، ١٦

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ٩

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٦

بيكن ، روجر

ج ٢ ، ص ٢٤ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٣٥ : ٥

بيلان

ج ٢ ، ص ٢٩٨ : ١٤

بينس ، س

ج ١ ، ص ٣٢٥ : ١

ج ١ ، ص ٣٢٦ : ٦ ، ١٠ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٣٢٧ : ٣ ، ٦ ، ٢٢

اليهقي

ج ١ ، ص ٨٠ : ١٦

— ت —

تارتاجليا

ج ، ص ٣٦ : ١٧

ابن تاشفين ، يوسف

ج ٢ ، ص ٢٩١ : ٢٠ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٢٩٢ : ٧ ، ٩

ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ٨ ، ١٥ ، ١٨ ،

١٩ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ١ ، ٤ ، ٥ ، ٨

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٦

تامر ، عارف

ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٣٣

التبريزي ، الفضل بن حاتم

ج ٢ ، ص ٤٢ : ٦

ج ٢ ، ص ٤٣ : ١

التركي ، عبد الله

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٣

الترمذي

١ ، ص ٥٤ : ٢٠

ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٤

التميمي ، علي بن زياد

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٤

تيمان

ج ١ ، ص ٣٠٩ : ٢

التوستاري ، سهل

ج ١ ، ص ٣٧١ : ٩

توسدال ، س

— ث —

ج ١ ، ص ٣٤ : ١٠

ابن ثابت ، حسان

تولستوف

ج ١ ، ص ٥٢ : ٥

ج ١ ، ص ١٤٠ : ٢٦ ، ٢٩

ابن ثابت ، زيد

التويجري ، علي بن محمد

ج ١ ، ص ٤١ : ٦ ، ١٧

ج ١ ، ص ١٣ : ١٣

ج ١ ، ص ٨٠ : ٤

توينبي ، أرنولد

ثاون الاسكندري

ج ١ ، ص ٣٦٦ : ١٩

ج ٢ ، ص ٣٠ : ١٢

تيراس ، هنري

— ج —

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ١٦

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢٦ — ٢٧

ج ٢ ، ص ١٧١ : ٢٥

جابر

ج ٢ ، ص ١٧٢ : ١٠ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٢١٤ : ٢٥

ج ٢ ، ص ١٩٤ : ٤ ، ١٠ ، ٢١

ج ١ ، ص ٢١٧ : ٢٤ ، ٢٥

٢٦ ، ٢٤

الجابري ، محمد صالح

تيمور ، أحمد

ج ١ ، ص ١٣ : ١٠

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢١

الجابري ، محمد عابد

ابن تيمية

ج ١ ، ص ٣٠٧ : ٣

ج ١ ، ص ٢٥ : ١٨ ، ١٩

الجاحظ

ج ١ ، ص ٢٤٤ : ٧

ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ١٧

ج ٢ ، ص ٩٥ : ١٤ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٦ ، ١٠ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٤ ، ٦

جارودي ، روجيه

ج ۲ ، ص ۶۵ : ۲۹
ج ۲ ، ص ۲۷۸ : ۱۵

جالينوس

ج ۲ ص ۲۵ : ۱۵

ج ۲ ، ص ۳۴ : ۱۷

ج ۲ ، ص ۵۵ : ۱۷ ، ۱۹ ، ۲۲ ، ۲۷

ج ۲ ، ص ۵۶ : ۱۹ ، ۳۰

ج ۲ ، ص ۵۷ : ۲ ، ۷

ج ۲ ، ص ۳۳۴ : ۱

ج ۲ ، ص ۳۳۶ : ۵

جاميت ، كريستيان

ج ۱ ، ص ۳۳۸ : ۳ ، ۵ ، ۶

جاندرام ، ريني

ج ۲ ، ص ۱۵۷ : ۱۹

جاينجوس ، باسكوال

ج ۲ ، ص ۲۸۲ : ۴ ، ۶ ، ۱۶

ج ۲ ، ص ۲۸۶ : ۲۶

ج ۲ ، ص ۲۹۹ : ۱۰

جب ، سيرهاملتون

ج ۱ ، ص ۲۷ : ۲۶

ج ۱ ، ص ۶۸ : ۴

ج ۱ ، ص ۱۲۱ : ۲۵

ج ۱ ، ص ۱۲۲ : ۱

ج ۱ ، ص ۱۹۷ : ۴

ج ۱ ، ص ۳۶۵ : ۶

ج ۱ ، ص ۳۶۸ : ۱۹

ج ۱ ، ص ۳۹۰ : ۱۳

الجبائي ، بن علي

ج ۱ ، ص ۳۷۴ : ۲۰

جبريل عليه السلام

ج ۱ ، ص ۳۲ : ۱۹

ج ۱ ، ص ۲۱۳ : ۲۰

ج ۱ ، ص ۲۱۴ : ۱ ، ۶ ، ۸ ،

۲۰ ، ۲۲ ، ۲۹ ، ۳۰

ج ۱ ، ص ۲۱۶ : ۱ ، ۱۲ ، ۱۴ ،

۱۶ ، ۲۱

ج ۱ ، ص ۲۱۹ : ۶ ، ۸ ، ۲۳

ج ۱ ، ص ۲۲۱ : ۱۱ ، ۱۶ ،

۱۷ ، ۱۹

ج ۱ ، ص ۲۲۳ : ۳ ، ۲۱

ج ۱ ، ص ۲۲۷ : ۶

ج ۱ ، ص ۲۲۸ : ۲۹

ج ۱ ، ص ۲۲۹ : ۱ ، ۳

ج ۱ ، ص ۲۳۰ : ۱۳

ج ۱ ، ص ۲۳۱ : ۱۱ ، ۱۹

ج ۱ ، ص ۲۳۲ : ۴

ج ۱ ، ص ۲۳۳ : ۶ ، ۷

ج ۱ ، ص ۲۳۶ : ۱۷

ابن جبل ، معاذ

ج ١ ، ص ٧٩ : ٢٢

ج ١ ، ص ٨٠ : ١٢ ، ١٥ ، ١٩

الجبوري ، عبد الله محمد

ج ٢ ، ص ٣١١ : ١٢

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ١٤

ابن جبير ، سعيد

ج ١ ، ص ٩٦ : ٢٠

ج ١ ، ص ١٥٥ : ١٩

ج ٢ ، ص ٨٦ : ٢٦

ابن الجراح ، أبو عبيدة

١ ، ص ١٥٢ : ٢٣

جربرت

ج ٢ ، ص ٣٦ : ٥

جروناوم ، فون

ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ٢٣

جرونيه ، سناؤك هور

ج ١ ، ص ٦٧ : ١٧

ابن جرير

ج ١ ، ص ٥١ : ١٤

جريمي ، هربرت

ج ١ ، ص ٢٧ : ١٥ ، ٢٤

ابن الجزار ، أحمد

ج ٢ ، ص ٥٨ : ١

ج ٢ ، ص ٥٩ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٦٢ : ٢

ج ٢ ، ص ٦٢ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٥

الجزائري ، سليمان إبراهيم

ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٧

الجزائري ، ناصر الدين

ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٧

ابن الجرزي

ج ١ ، ص ٤٧ : ١٣

الجزيري ، عبد الرحمن

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١

ابن الجسور ، أحمد بن محمد

ابن الحباب

ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٢٧

جفري ، ارثر

ج ١ ، ص ٤٠ : ٩

ابن جلجل

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٢٣

جمعة محمد لطفي

١ ، ص ٣٣٧ : ٢١ ، ٢٦

الجنيد

ج ١ ، ص ٣٧١ : ١١

ج ١ ، ص ٣٧٢ : ١٧

أبو جهل

ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢٨

ج ١ ، ص ١٥٤ : ٥ ، ١٣

ج ١ ، ص ١٥٥ : ٨

ج ١ ، ص ١٥٨ : ٣

جوير

ج ٢ ، ص ٨٥ : ٢٥

جوديفروي ، إم

ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١٦

جوزي ، بندلي

ج ١ ، ص ١٢٠ : ٩

ج ١ ، ص ١٤١ : ٧ ، ٢١ ، ٣١

ج ١ ، ص ١٤٢ : ٢٧

ج ١ ، ص ١٩٨ : ٥

جولدزهر ، اجناس

ج ١ ، ص ٢٥ : ٢١

ج ١ ، ص ٣١ : ٨ ، ١٣

ج ١ ، ص ٤٠ : ١ ، ٦ ، ١٩

ج ١ ، ص ٤٧ : ٢٠ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٤٨ : ١ ، ١١ ، ١٣ ،

٢٤ ، ١٨

ج ١ ، ص ٤٩ : ٢٦

ج ١ ، ص ٥٠ : ٧ ، ١٩

ج ١ ، ص ٥٥ : ٢٣

ج ١ ، ص ٦٧ : ١٨

ج ١ ، ص ١٣٠ : ٢٧

ج ١ ، ص ١٣٤ : ٢٥

ج ١ ، ص ٢٣٨ : ١٦

ج ١ ، ص ٣٥٣ : ٢٠ ، ٢٢

ج ١ ، ص ٣٦٢ : ٢٤

ج ١ ، ص ٣٦٧ : ٢٩

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ٩

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٥

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٣٠ ، ٣٣ ، ٣٤

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ١١ — ١٢ ،

١٤ ، ١٣

ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١ — ٢

ج ٢ ، ص ٢٦ : ٢٣

جومس ، جارسيا

ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ١

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٤ ، ١٨

ج ٢ ، ص ٢٩٢ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٣١٦ : ٢٤

جون ، فان اس

ج ١ ، ص ١٦٧ : ٢٨

جونسن ، مارسون

ج ١ ، ص ١٩٤ : ٢٠

الجوهري ، العباس بن سعيد

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٧

جويتيه

ج ١ ، ص ٣١٣ : ٩

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٢٦

جويليان

ج ١ ص ١٢٨ : ٤ ، ١٦ ، ١٨

الجهاني

ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢١

جيوم

ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ١٣

— ح —

ابن أبي حاتم

ج ١ ، ص ١٦٢ : ١٠

ابن حاتم الصميل

ج ٢ ، ص ٣٠١ : ١٦ ، ١٩ ، ١٧

٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ٢٦

حاجي خليفة

ج ٢ ، ص ٨٢ : ٥

الحاكمي ، صاحب الزيج

ج ٢ ، ض ٤٢ : ٩

حامد «الوزير»

ج ١ ، ص ٣٧٧ : ٧ ، ٩ ، ١١ ، ١٤

ج ١ ، ص ٣٧٨ : ٣

حبشي ، حسن

ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٥

ابن حبيب ، الربيع

ج ١ ، ص ١٠١ : ٢٦

حبيش

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢

حتي ، فيليب

ج ١ ، ص ٣٦٩ : ١٠ ، ١٢ ، ١٣

ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١٩

ابن حجر

ج ١ ، ص ٢١٦ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٤ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٨ ، ٧

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٨

الحداد ، [يوسف]

ج ١ ، ص ٣٧ : ١٧ ، ١٩

ج ١ ، ص ٣٨ : ٩

ج ١ ، ص ٥٠ : ٢٦

ج ١ ، ص ٥١ : ١١ ، ١٦

ج ١ ، ص ٥٢ : ١٠ ، ١٤

ج ١ ، ص ٥٣ : ١٩

ج ١ ، ص ٥٦ : ٤

الحراني ، أحمد بن يونس

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ١٧ ، ٢٠

الحراني ، يونس بن أحمد

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٣ — ٤

ابن حزم

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ٢٦ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٣٨٠ : ٢ ، ٤ ، ٦ ،

٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١٨ ، ١٩ ،

٢٠ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٣٨١ : ٢ ، ٧ ، ٩ ،

١١ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٣٨٢ : ٤ ، ٦ ، ١٥ ،

١٩

ج ١ ، ص ٣٨٣ : ٢٣ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٢٨

ابن حزم ، عمرو

ج ١ ، ص ٨٠ : ١٠

ج ١ ، ص ٨٩ : ٢٠

ابن حزم القرطبي

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ٢٨

ج ١ ، ص ٣٩١ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ٢٦ — ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٢١

حزين ، سليمان

ج ٢ ، ص ٩٤ : ٤ ، ٦

الحسن

ج ١ ، ص ٤٤ : ١٣

حسن ، حسن ابراهيم

ج ١ ، ص ١٩٤ : ٢٣

حسن ، زكي محمد

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٧

أبو الحسن ، محمد

ج ١ ، ص ٩٥ : ٢٥ ، ٢٦

حسين ، طه

ج ١ ، ص ٣٣ : ٩

ج ١ ، ص ٥٥ : ٣٣ ، ٣٥

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢١ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٩٣ : ٢٩

حسين ، محمد كامل

ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ٧

الحسيني ، فهمي

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٥ — ٦

حفص «الرواية»

ج ١ ، ص ٤٧ : ٢٧

حفصة

ج ١ ، ص ٤١ : ٣١

ج ١ ، ص ٤٧ : ٣ ، ١

ابن حفصون ، عمر

ج ٢ ، ص ٣٢٩ : ١٢ ، ١٣ ،

١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٥

ابن الحكم ، مروان

ج ١ ، ص ٤٧ : ٧

الحكيم ، توفيق

ج ١ ، ص ١٩٧ : ٨

الحلاج

ج ١ ، ص ٢٥ : ١٨

ج ١ ، ص ٣٢٠ : ٢٢

ج ١ ، ص ٣٣٢ : ١٥

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ١

ج ١ ، ص ١٦٥ : ١٦

ج ١ ، ص ٣٧٠ : ٦ ، ٨ ، ١٦ ،

١٩ ، ٢٠ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٣٧١ : ٣ ، ٦ ، ٢١ ،

٢٥ ، ٢٨ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٣٧٢ : ٣ ، ٤ ، ٥ ،

٦ ، ٧ ، ١٠ ، ١١ ، ١٧ ، ١٨ ،

٢٠ ، ٢٣ ، ٢٦ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٣٧٣ : ٣ ، ٧ ، ٩ ،

١١ ، ١٤ ، ١٧ ، ٢٢ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٣٧٤ : ١ ، ٦ ، ٨ ،

١٥ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٣٧٥ : ٣ ، ٤ ، ٥ ،

١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ،

١٨ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٣٧٦ : ٣ ، ٤ ، ٩ ،

١٠ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٣٧٧ : ٧ ، ٩ ، ١١ ،

١٣ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٣٧٨ : ١ ، ٥ ، ٧ ،

٩ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٩ ، ٢١

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٣٥

حماد

ج ١ ، ص ٩٦ : ١٠ ، ١١ ، ١٥ ،

١٦

ج ١ ، ص ٩٧ : ٤

ج ١ ، ص ٩٨ : ٤ ، ٨ ، ١٢

ج ١ ، ص ١٠٠ : ٢ ، ٣ ، ٥ ، ٦

الحمارة

ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٥

الحمصي ، هلال بن أبي هلال

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٣٧

حمود ، سامي

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٣

الحموي ، ياقوت

ج ٢ ، ص ٦٢ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٦٣ : ١

ج ٢ ، ص ٦٨ : ٣٦

ج ٢ ، ص ٧٨ : ١٨ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٨٠ : ٢٠

حميد الله ، محمد

ج ١ ، ص ١٩٤ : ٥

الحميري

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٩

ابن حنبل ، أحمد

ج ١ ، ص ٩٣ : ١٩ ، ٢٠ ، ٢٣

ج ١ ، ص ١٤٩ : ٤

ج ١ ، ص ٢٤٢ : ١٤

ج ١ ، ص ٢٤٣ : ١

ج ٢ ، ص ٢١٢ : ١٩ ، ٢٠ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٤١ : ٧ ، ٢٣ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٤٢ : ٩

ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٤٧ : ١٤

ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ١٤ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ١٠ ، ٢١

ابن حنبل ، عبد الله

ج ١ ، ص ٩٣ : ٢٠

أبو حنيفة

ج ١ ، ص ٨٤ : ١٧

ج ١ ، ص ٨٧ : ٤

ج ١ ، ص ٩٠ : ١٠ ، ١٩

ج ١ ، ص ٩٥ : ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٩٦ : ٣ ، ٤ ، ١١ ، ١٦

ج ١ ، ص ٩٧ : ٩ ، ١٤

ج ١ ، ص ١٠٠ : ٢ ، ٣ ، ٥ ، ٦

ج ١ ، ص ١٠١ : ٢١

ج ١ ، ص ١٠٣ : ٤ ، ٥

ج ٢ ، ص ٢١٢ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٤١ : ٢٦ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٢٤٢ : ٦ — ٧

ج ٢ ، ص ٢٥٥ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٢٧

حنين

ج ٢ ، ص ٦٥ : ١٦

ابن حنين ، اسحاق

ج ٢ ، ص ٥٤ : ٢٢

ابن حوقل

ج ٢ ، ص ٨٤ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٨٥ : ١

ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٢ ، ٢٤ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٩٦ : ٦ ، ١٢

ابن حيان ، جابر

ج ٢ ، ص ٥٢ : ١٦ ، ٢٥ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٥٣ : ٥

ج ٢ ، ص ٦٢ : ٤ ، ٧

ج ٢ ، ص ٦٣ : ١٤

ابن حيان ، حيان بن خلف

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ١٨

حيدر ، علي

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٥

حيدرة

ج ١ ، ص ٣٧٧ : ٦

خ -

الخاسر ، سلم بن عمرو

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ٥ ، ١٣

ابن خاقان ، الفتح القيسي

ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٣٣١ : ١٣

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١١

الخالدي ، مصطفى

ج ١ ، ص ١٩٥ : ٢٨

خان ، محمد

ج ٢ ، ص ٢١٢ : ٢١

خان ، محمد صديق حسن

ج ١ ، ص ٢٦٦ : ٧

الخانجي ، محمد أمين

ج ٢ ، ص ٧٩ : ١٤

خديجة «رضي الله عنها»

ج ١ ، ص ٢٩ : ١٩

ج ١ ، ص ٣٧ : ٢٠

ج ١ ، ص ١٤٩ : ١٦ ، ١٨ ، ٢١

ج ١ ، ص ١٥٠ : ٢٩

ج ١ ، ص ١٥١ : ٤ ، ٥ ، ٦ ،

١٠ ، ٧

ج ١ ، ص ١٥٩ : ١٩

ج ١ ، ص ١٦٤ : ٧

ج ١ ، ص ٢١٣ : ٢ ، ٨ ، ٢٣

ج ١ ، ص ٢٢١ : ١٧

ج ١ ، ص ٢٣٦ : ١٤

ج ١ ، ص ٢٣٨ : ١

ابن خردادبه

ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٧

ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢٠ — ٢١

خرفي، صالح

ج ١ ، ص ١٣ : ٧

الخزرجي ، أحمد بن عبد الرحمن

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢٦ ، ٢٧

أبو خزيمة الأنصاري

ج ١ ، ص ٤١ : ٢٩

الخشني ، محمد بن الحارث

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ١٦

ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ٢ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ١٨

ج ٢ ، ص ٣٠٩ : ٧

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢١

الخصاف

ج ٢ ، ص ٢٣٣ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٤٦ : ١٥

ابن أبي الخصال

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٤

ابن الخطاب ، عمر

ج ١ ، ص ٣٤ : ٢٣

ج ١ ، ص ٤١ : ١٩ ، ٢١ ، ٢٢ ،

٢٣ ، ٢٨ ، ٣١

ج ١ ، ص ٥٤ : ١٥ ، ١٦

ج ١ ، ص ٧٩ : ٢٢ .

ج ١ ، ص ٨٠ : ٩ ، ٢٠

ج ١ ، ص ٩٠ : ٨

ج ١ ، ص ١٠٣ : ٢٠

ج ١ ، ص ١٥٢ : ٤ ، ٥ ، ٩ ،

٢٣

ج ١ ، ص ١٨٦ : ٢٨

ج ١ ، ص ١٨٧ : ٢٧ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٠٩ : ٨ ، ١٦

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ٢٥ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٢٥ : ١١

ج ٢ ، ص ٢٩٨ : ١٤ ، ١٦ ، ١٨ ،

٢٠

ج ٢ ، ص ٣٠٣ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ١٨

أبو الخطار

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ٢٦

ابن الخطيب ، لسان الدين

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٨

الخطيب ، محب الدين

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٩ ، ٢٨ — ٢٩

ابن خفاجة

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٨

ابن خفيف

ج ١ ، ص ٣٧٧ : ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٧

خلاصي

ج ١ ، ص ٩٣ : ٢٢

ابن خلدون

ج ١ ، ص ١٦٨ : ٢٦

ج ١ ، ص ٣٢١ : ١٦

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٥ : ١٩

ج ٢ ، ص ٢٦ : ١١ — ١٢ ، ١٥

٢٨ ، ٢٦ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٧ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٨ : ٧ ، ٢٠ ، ٢١ ،

٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٩ : ١ ، ٧ ، ٨ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٣٢ : ١٥

ج ٢ ، ص ٩٣ : ٢٦

ابن خلف ، علي

ج ٢ ، ص ٤٨ : ٢٢

ابن خلكان

ج ٢ ، ص ٧٨ : ١٦ — ١٧

خليل ، عماد الدين

ج ١ ، ص ١١٥ : ٥

ج ١ ، ص ١٩٥ : ١

الخوارزمي ، محمد بن أحمد

ج ٢ ، ص ٣٩ : ٢٠

الخوارزمي ، محمد بن موسى

ج ٢ ، ص ٣٦ : ٩ ، ١١ ، ١٤

ج ٢ ، ص ٣٩ : ١٦ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٩٢ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢٨

الخوجندي

ج ٢ ، ص ٤٣ : ١

ج ٢ ، ص ٤٥ : ٧

الخياط ، جعفر

ج ٢ ، ص ٦٨ : ١٨

الخياط ، عبد العزيز

ج ٢ ، ص ٢٤١ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٩

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٩

الخياط المعتزلي

ج ١ ، ص ٨٨ : ٢٧

خياط ، يوسف

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٢

الخيام ، عمر

ج ٢ ، ص ٤٠ : ٨

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٦

ابن خير

ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ٣١

خير الله ، أمين أسعد

ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٥

— د —

الداخل ، عبد الرحمن

ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ٢٤ ، ٢٦

داروين

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٣

دانتى

ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٣٨

ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٩ ، ١٥

الداني ، أبو الصلت أمية

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٣ ، ١٨

دانيال ، نورمان

ج ١ ، ص ٣٦٣ : ١٧

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٤

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٥

ابن أبي داود

ج ١ ، ص ٩٣ : ٢٢

درمنجهام ، أ

ج ١ ، ص ٢٣ : ٩

ج ١ ، ص ٢٨ : ٨

درمنغم ، اميل

ج ١ ، ص ١٣٠ : ٢٥

ج ١ ، ص ١٣٩ : ٢٢

ج ١ ، ص ١٩٥ : ٦

دروزة ، محمد عزة

ج ١ ، ص ١٩٥ : ٩

أبو دلف

ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢٤

الدمشقي

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢

ج ٢ ، ص ٨١ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١

دوتي

ج ٢، ص ٢٨١ : ٣ ، ٦ ، ١٠ ،
١٦

ج ٢، ص ١٤٣ : ٧

دوكايم

ج ٢، ص ٢٨٧ : ١٩ ، ٢٨
ج ٢، ص ٢٩١ : ١٨ ، ١٩ ،
٢٣ ، ٢٥

ج ٢، ص ١٤٤ : ٣

الدوري ، عبد العزيز

ج ٢، ص ٢٩٢ : ٦ ، ١٨ ، ٢١
ج ٢، ص ٢٩٣ : ١٧ ، ١٨
ج ٢، ص ٢٩٤ : ٣ ، ٤ ، ٧ ،
١٢ ، ١٣

ج ١، ص ١٩٥ : ١٢

دوزي ، رينها

ج ٢، ص ٢٩٥ : ١١
ج ٢، ص ٢٩٦ : ١٦
ج ٢، ص ٣٠٦ : ٢٩
ج ٢، ص ٣٠٧ : ١ ، ٣ ، ٦ ،
٨ ، ٢٦ ، ٣٠

ج ١، ص ١٣٠ : ٢٦

ج ١، ص ١٩٥ : ١٤

ج ١، ص ٣٨٠ : ١٩

ج ١، ص ٣٨١ : ٦ ، ٧ ، ٩ ،
٢١ ، ٢٣

ج ٢، ص ٣٠٨ : ٢ ، ١٧
ج ٢، ص ٣٠٩ : ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٨
ج ٢، ص ٣١٠ : ٦
ج ٢، ص ٣٢٢ : ٤
ج ٢، ص ٣٣٠ : ١٣ ، ١٥ ،
١٨ ، ٢٢

ج ١، ص ٣٨٢ : ٢٦ ، ٢٧

ج ١، ص ٣٨٣ : ٢١

ج ٢، ص ٧٩ : ٢٢ ، ٢٩

ج ٢، ص ٨٢ : ٢٥ ، ٢٦

ج ٢، ص ٨٤ : ١٠ ، ٢٧

ج ٢، ص ٨٥ : ١٦ ، ٢٢ ، ٢٧

ج ٢، ص ٨٦ : ٢

ج ٢، ص ٨٧ : ١٣

ج ٢، ص ٢٣٧ : ٢

ج ٢، ص ٢٤١ : ٣١

ج ٢، ص ٢٧٩ : ٢٣

ج ٢، ص ٢٨٠ : ١٣ — ١٤ ،

١٨ ، ٢٣ ، ٢٩

دوفنيوا ، جان

ج ٢، ص ١٤٥ : ٦

الدولاتي ، عبد العزيز

ج ٢، ص ١٦٧ : ٢
ج ٢، ص ١٩٤ : ٣٠

دي فياساندينو ، الفاريز	دي بارنيس ، جيرار
ج ٢ ، ص ٣١٦ : ١٥	ج ٢ ، ص ١٥٧ : ١٢ ، ١٩
دي وولف	دي جوفيتل ، برتران
ج ٢ ، ص ٣١٣ : ٨	ج ٢ ، ص ١١٦ : ٢٠
دي يونغ	دي خويه ، ميشيل
ج ٢ ، ص ٨٣ : ٢٢	ج ٢ ، ص ٧٨ : ١
دياز	ج ٢ ، ص ٨١ : ٢١
ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٢٤	ج ٢ ، ص ٨٢ : ٩ ، ١١ — ١٢ ، ١٤ ، ٢١ ، ٢٨
دييور ، ت	ج ٢ ، ص ٨٣ : ١ ، ٣ ، ٥ — ٦ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٤
ج ١ ، ص ٣٢١ : ١٠ ، ١	ج ٢ ، ص ٨٤ : ١٣ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٣٠
ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٢٨	ج ٢ ، ص ٨٥ : ٦ ، ١١ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٢٧ — ٢٨
ج ١ ، ص ٣٢٣ : ٢٠ ، ٦ ، ١	ج ٢ ، ص ٨٦ : ٢ ، ٣ ، ٨ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٦ ، ٢٨
ج ١ ، ص ٣٢٤ : ٢٨	ج ٢ ، ص ٨٧ : ١ ، ٤ ، ١٢ ، ١٥ ، ٢١ ، ٢٧ ، ٣٠
ج ١ ، ص ٣٢٧ : ٤	ج ٢ ، ص ٨٨ : ٩
ج ١ ، ص ٣٢٨ : ٧	دي ساسي ، سلفستر
ج ١ ، ص ٣٣١ : ٢٨ ، ١٨	ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٨
ديك الجن	ج ٢ ، ص ٨٩ : ١
ج ٢ ، ص ٣١٩ : ٥ ، ٨ ، ٢١ ، ٢١	دي سلان ، البارون
ديكارت	ج ٢ ، ص ٢٩ : ٧
ج ١ ، ص ٣٢٠ : ١	
ج ٢ ، ص ٣٥ : ٥	
ج ٢ ، ص ٥١ : ٧	

ديماس اسكندر

ج ١ ، ص ١٣٢ : ٢٤

ديمقريطس

ج ١ ، ص ٣٢٦ : ٢٧

ج ١ ، ص ٣٢٧ : ٢٢ ، ١

ديموميمس ، موريس جوديفري

ج ١ ، ص ٣٦٩ : ٥ ، ٤

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ١٣

ديمونت

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٢٦

ابن دينار ، عبد الله

ج ١ ، ص ١٠٥ : ١٣ ، ١٥ ،

١٧ ، ١٩ ، ٢٦ ، ٢٨

ج ١ ، ص ١٠٦ : ١٥ ، ١٣ ، ٥ ،

١٦ ، ١٩ ، ٢٢

دينه ، ايتين

ج ١ ، ص ١٣٢ : ١٥ ، ٢٧

ج ١ ، ص ١٣٣ : ١٩

ج ١ ، ص ١٣٩ : ٢٢

ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٧

ديوفانطس

ج ٢ ، ص ٢٥ : ١٢

ج ٢ ، ص ٦٠ : ١٢

— ذ —

أبو ذر

ج ٢ ، ص ٢٠٨ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ١٦

ذو النون المصري

ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ١٤ — ١٥

— ر —

الرازي

ج ١ ، ص ٣٢٦ : ٨ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٣٢٧ : ١ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٥٩ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٦٠ : ٨

ج ٢ ، ص ٦١ : ٨ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٦٨ : ٨ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٦٨ : ٣٢ ، ٣٤

راسل ، برتراند

ج ١ ، ص ٣٦٦ : ٢١

راشد ، رشدي

ج ٢ ، ص ٣٨ : ٦

ج ٢ ، ص ٤٠ : ١٧ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٨

ابن راشد ، النعمان

ج ١ ، ص ٢١٢ : ٢٠

الراهب ، بحیری

ج ١ ، ص ١٤٨ : ٢٢

ج ١ ، ص ١٤٩ : ٣

رایت ، ولیم

ج ٢ ، ص ٨٦ : ٢٧

ابن رسته

ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٨

ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢٧ — ٢٨

رسکا

ج ٢ ، ص ٩٢ : ١٧

الرشاطی

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٥

ابن رشد ، محمد بن أحمد

ج ١ ، ص ٣٠٨ : ١١

ج ١ ، ص ٣١٨ : ٢٣

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ١١

ج ١ ، ص ٣٢٩ : ١ ، ٣

ج ١ ، ص ٣٣٠ : ٦

ج ١ ، ص ٣٣١ : ٩ ، ١٣

ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١٤

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٧

ج ٢ ، ص ٣١ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٤١ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٥٤ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٥٥ : ٨ ، ١١

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١١

ج ٢ ، ص ٣١٢ : ١٣ — ١٤ ،

١٨ ، ٢٣ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٣١٣ : ٢ ، ٣ — ٤ ،

٨ ، ١٣ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٢٨ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٣١٤ : ٣ ، ٥ ، ٨ ،

٩ ، ١١ ، ١٣ ، ١٧ ، ٢١ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٣١٥ : ١ ، ٤ ، ٧ ،

١٣

ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ١٠ ، ١١ ، ١٣

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٣

الرشید «الخلیفة»

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ٤

الرشید ، محمد الأحمد

ج ١ ، ص ١١ : ٢٠

رضا ، أحمد

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١٤

رضا ، محمد رشید

ج ١ ، ص ٥٥ : ١١

ج ٢ ، ص ١٥٠ : ١٩

رضوان ، رضوان محمد

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ٢٥

الرقبي ، أيوب بن القاسم

ج ٢ ، ص ٦٦ : ١

روبسون

ج ١ ، ص ٦٨ : ٣٥

روبسون

ج ١ ، ص ٦٨ : ٣٥

رودنسن ، مكسيم

ج ١ ، ص ١٩٣ : ١٧

ج ١ ، ص ٣٤٨ : ٢٩

ج ١ ، ص ٣٤٩ : ٥

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ١١ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ١٨

روزن ، فكتور

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٦

روسو ، جان جاك

ج ٢ ، ص ٣٠ : ١٦

ج ٢ ، ص ١١٤ : ٧ ، ٢٨ ، ٣٠

ج ٢ ، ص ١١٥ : ٣ ، ١١ ، ١٤ ، ١٧

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ٢٨

ج ٢ ، ص ١٢٩ : ٤ ، ٨ ، ١٠

ريبيرا ، خليان

ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ١٩ — ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٣ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ٦ ، ٧ ، ٩ ،

١٢ ، ١٦

ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٢ ، ١٦

ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ١٣ ، ١٨

ج ٢ ، ص ٣٠٦ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ١٧

ج ٢ ، ص ٣١٦ : ٣ ، ٤ ، ٥ ،

٩ ، ١٢ ، ١٥ ، ١٨

ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٣٤١ : ١٧

ريتر ، كارل

ج ٢ ، ص ٧٧ : ٥ — ٦

الريحاني ، أمين

ج ٢ ، ص ٨٩ : ١٦

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٩

أبو ريدة ، محمد عبد الهادي

ج ١ ، ص ١٩٦ : ٢

ج ١ ، ص ٣٣٧ : ١٧ ، ٢٦

ريشليو

ج ١ ، ص ١٣٢ : ٢٩

ريكيموندو

ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ٣ ، ٨ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٣٣٢ : ٣ ، ٨

رينان ، أرنست

- ج ١ ، ص ٣٠٩ : ٩
ج ١ ، ص ٣١٣ : ٩
ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٢٦
ج ١ ، ص ٣٢٣ : ٧
ج ٢ ، ص ٢٤ : ١٣ ، ١٩
ج ٢ ، ص ٣٢ : ١٣
ج ٢ ، ص ٤٠ : ٢٧
ج ٢ ، ص ٦٥ : ١٠ ، ١٢ ، ١٧
ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢٠

رينو

- ج ٢ ، ص ٩٢ : ١٦

— ز —

الزبيدي ، أبو بكر

- ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ١٩

ابن الزبير ، عروة

- ج ١ ، ص ٨٠ : ٢١ ، ٢٢
ج ١ ، ص ٢١٢ : ١٦ ، ٢٠

الزرقا ، أحمد بن محمد

- ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١٥

الزرقاء ، محمد أنس

- ج ٢ ، ص ٢٠١ : ٤
ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ٣
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٨
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١٨

الزرقاء ، مصطفى

- ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٢١٢ : ٢٤
ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٢٧ ، ٣١ ، ٣٥
ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٥ ، ٧ ، ١٧
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١٦ ، ٢١ ،
٢٤ ، ٢٨ ، ٣١

الزرقالي ، أبو ابراهيم بن يحيى

- ج ٢ ، ص ٤٨ : ٤ ، ٢٣
ج ٢ ، ص ٦٧ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٩ ، ١٢ ، ١٦

الزرقاني

- ج ١ ، ص ١٠٦ : ٢٨
ج ١ ، ص ١٠٧ : ٤ ، ٥
ج ١ ، ص ١١٠ : ٢٥

الزركلي ، خير الدين

- ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٦

زعتر ، عادل

- ج ١ ، ص ٥٥ : ١٨
ج ١ ، ص ١٩٥ : ٧

ابن الزقاق

- ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٨

زكي ، أحمد

- ج ٢ ، ص ٨٩ : ١٩

الزمخشري	ج ١ ، ص ٥٦ : ٣٨ ، ٧
ابن زنجي	ج ١ ، ص ٣٧٨ : ٤
الزهاوي ، أيوب	ج ٢ ، ص ٦٦ : ١
ابن زهر ، أبو العلاء بن عبد الملك	ج ٢ ، ص ٢٥ : ١٤
الزهراوي ، خلف بن العباس	ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ١٦ ، ١٧
ج ٢ ، ص ٥٧ : ٩ — ١٠ ، ١٥ ، ١٨	
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٢٨	
ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ٢ ، ٤ ، ٥ ، ٨	
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٨	
أبو زهرة ، محمد	ج ١ ، ص ٥٦ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٥	
الزهري	ج ١ ، ص ٩١ : ٢٢
ج ١ ، ص ٩٢ : ١ ، ٤ ، ١١ ، ١٢	
ج ١ ، ص ٢١٢ : ١٦ ، ٢٠	
ج ١ ، ص ٢١٣ : ١٨ ، ٢٦	
ج ١ ، ص ٢١٧ : ١٨ ، ٢٠ ، ٢٤ ، ٢٥	
ج ١ ، ص ٢١٨ : ١٤	
ج ١ ، ص ٢٢١ : ١٠ ، ١٤	
ج ١ ، ص ٢٢٤ : ٢٢	
ج ١ ، ص ٢٢٥ : ٣٣	
ج ٢ ، ص ٢١٢ : ٢٠	
ابن زياد ، طارق	ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ١٨ ، ٢٤	
ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ٥	
ابن زيد ، جابر	ج ١ ، ص ١٠١ : ٢٥
ابن زيد ، ربيع	ج ٢ ، ص ٣٢٩ : ٢٩
ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ١ ، ٣ ، ٧ ، ٩ ، ١٥ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٦	
ج ٢ ، ص ٣٣١ : ٣ ، ٤ ، ٥	
ج ٢ ، ص ٣٣٢ : ٣ ، ٧ ، ٨ ، ١٣ ، ١٧ ، ٢٥	
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٢٥	
زيدان ، جرجي	ج ٢ ، ص ٨٩ : ١٩
ابن زيدون ، أبو بكر	ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ٩ — ١٠

زیدي ، علي ناصر

ج ٢ ، ص ٤٩ : ٨

أبوزينه ، أحمد

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٨

الزيني ، طه

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٧

— س —

السباعي ، محمد

ج ١ ، ص ٢٥ : ٥

سحنون

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٦

ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٣٣ : ٣١

ج ٢ ، ص ٣١٤ : ٢٨

سغاو

ج ١ ، ص ١٣٤ : ٢٥

ابن ابي السرح ، عبد الله

ج ١ ، ص ٤٨ : ٢ ، ٤

السرخسي

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٣٠ : ١١

ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ٧ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٤١ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ١٧ ، ١٩ ، ٢٩ ، ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ١ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٣

سرفي ، اندري

ج ٢ ، ص ٢٥ : ٣

سارتون ، جورج

ج ١ ، ص ٣٥٢ : ٢١ ، ٢٣

ج ١ ، ص ٣٥٣ : ١

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٤٧ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٦

سافاري ، كلود اتيان

ج ١ ، ص ٢٤ : ١٧

ج ١ ، ص ١٢٨ : ٢٣

سافدار ، ادوار

ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ١٢

ج ٢ ، ص ٣٣٢ : ٢٤

السامرائي ، ابراهيم

ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٣١

ابن سعد

- ج ١ ، ص ٩٨ : ١١ ، ١٣ ، ١٥
ج ١ ، ص ١٤٩ : ٥ ، ٢٤
ج ١ ، ص ١٥٤ : ٦ ، ١٣
ج ١ ، ص ١٥٧ : ٢٨
ج ١ ، ص ١٦٢ : ٦
ج ١ ، ص ١٦٧ : ٢٤
ج ١ ، ص ١٩٤ : ٨

سعيد ، إدوارد

- ج ١ ، ص ٢٤٠ : ٢٠
ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٩
ج ١ ، ص ٣٦٣ : ٦ ، ٨ ، ٢١
ج ١ ، ص ٣٦٤ : ٣٠
ج ١ ، ص ٣٨٧ : ١٦ ، ١٧
ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٩ ، ٣٠

ابن سعيد ، خالد

- ج ١ ، ص ١٥٦ : ٤
ج ١ ، ص ١٨٧ : ٤

ابن سعيد ، مندر

- ج ٢ ، ص ٣٣١ : ١٢ ، ١٤ ، ١٨ ، ١٩
ج ٢ ، ص ٣٤٢ : ١

ابن سعيد المغربي ، علي بن سعيد

- ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١

سعيدان ، أحمد سليم

- ج ٢ ، ص ٦٦ : ٣٣
ج ٢ ، ص ٦٧ : ٤

أبو سفيان

- ج ١ ، ص ١٣٨ : ١٩
ج ١ ، ص ١٤٢ : ٧

سفيان الأندلسي

- ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٣
ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ١١

ابن أبي سفيان ، معاوية

- ج ١ ، ص ٤١ : ٦
ج ١ ، ص ٤٧ : ٦
ج ١ ، ص ٩٩ : ٢٤
ج ١ ، ص ١٠٠ : ٦
ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢٤

بن أبي سفيان ، يزيد

- ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ١٠

السقا ، مصطفى

- ج ٢ ، ص ٨٠ : ١٤

سقراط

- ج ١ ، ص ٣١٨ : ١

سكوت ، وولتر

- ج ١ ، ص ١٣٢ : ٢٣

ابنة السمري	ابن سلام ، عبد الله
ج ١ ، ص ٣٧٧ : ١٣ ، ١٥	ج ١ ، ص ٣٧ : ٢٩
سمسون	سلفستر الثاني
ج ٢ ، ص ٣٢٨ : ٢٠ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٦	ج ٢ ، ص ٣٦ : ٦
ج ٢ ، ص ٣٢٩ : ١	سلمان ، عيسى
السموئل	ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢
ج ٢ ، ص ٦٧ : ٥	أبو سلمة
سميث ، دافيد	ج ١ ، ص ٢١٧ : ٢٤ ، ٢٥
ج ٢ ، ص ٣٧ : ١	ابن سلمة ، محمد
ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ١١ ، ١٢ ، ١٧	ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ٢٧
سنديو ، سيروليو موتوز	السلولي ، عقبة بن الحجاج
ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢٢	ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ٢٣
السهروردي	ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ٢٧
ج ١ ، ص ٣٣٠ : ١١	أبو سليمان ، إبراهيم
ج ١ ، ص ٣٣١ : ١٢	ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١٨
ج ١ ، ص ٣٣٢ : ٢٦	سمث ، ولفرد كانتول
ج ١ ، ص ٣٣٣ : ٥	ج ١ ، ص ١٣٦ : ٢٥
ج ١ ، ص ٣٣٤ : ٤	ابن السمح ، اصبغ بن محمد
ابن سهل الضير	ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ١٥ ، ١٦ ، ٢٢
ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢	السمري
ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ١٣	ج ١ ، ص ٣٧٧ : ١٦ ، ٢٢
سودة بنت زمعة	
ج ١ ، ص ١٥٩ : ١٩	

سوفاجي ، ج

ج ۲ ، ص ۱۹۶ : ۲۷
ج ۲ ، ص ۹۷ : ۷

سوموجي ، جوزيف

ج ۱ ، ص ۳۸۸ : ۳۰

سويسي ، محمد

ج ۲ ، ص ۶۸ : ۳۳

سوينجر ، صمويل

ج ۱ ، ص ۳۸۸ : ۳۰

سيولا

ج ۲ ، ص ۲۵۹ : ۲۲

ج ۲ ، ص ۲۶۸ : ۲۴

سيلديو ، اميدي

ج ۲ ، ص ۴۷ : ۱۵

ج ۲ ، ص ۶۴ : ۱۵

سيرلينو

ج ۲ ، ص ۵۵ : ۲۵

ابن سيرين

ج ۲ ، ص ۳۱ : ۱۶

ابن سيل ، اصطفى

ج ۲ ، ص ۶۶ : ۱

سيمونيت ، فرانسسكو

ج ۲ ، ص ۲۷۹ : ۲۵

ج ۲ ، ص ۲۸۱ : ۲۱

ج ۲ ، ص ۲۹۱ : ۹

ج ۲ ، ص ۲۹۸ : ۱

ج ۲ ، ص ۳۰۰ : ۲۵

ج ۲ ، ص ۳۰۱ : ۱

ج ۲ ، ص ۳۰۲ : ۴

ج ۲ ، ص ۳۰۳ : ۱۲

ج ۲ ، ص ۳۱۰ : ۳ ، ۱۰ ، ۱۳

ج ۲ ، ص ۳۲۲ : ۱ ، ۶ ، ۸ ،

۱۲ ، ۱۹

ج ۲ ، ص ۳۲۳ : ۱ ، ۷ ، ۸ ،

۲۰

ج ۲ ، ص ۳۲۴ : ۱ ، ۴ ، ۹ ،

۱۲ ، ۱۷ ، ۲۹ ، ۳۱

ج ۲ ، ص ۳۲۵ : ۷ ، ۱۰ ، ۱۲ ،

۲۱ ، ۲۷

ج ۲ ، ص ۳۲۶ : ۱ ، ۴ ، ۸ ،

۱۲ ، ۱۹ ، ۲۲ ، ۲۶ ، ۲۹

ج ۲ ، ص ۳۲۷ : ۵ ، ۱۰ ، ۱۹ ،

۲۴ ، ۲۷

ج ۲ ، ص ۳۲۸ : ۳ ، ۷ ، ۱۴ ،

۱۷ ، ۱۹ ، ۲۴

ج ۲ ، ص ۳۲۹ : ۲ ، ۱۰ ، ۱۵ ،

۱۷ ، ۱۹ ، ۲۲ ، ۲۵ ، ۲۹

ج ۲ ، ص ۳۳۰ : ۳ ، ۹ ، ۱۴ ،

۲۴ ، ۲۵

ج ٢ ، ص ٣٣١ : ٢٥
 ج ٢ ، ص ٣٣٢ : ١ ، ١٢ ، ١٥ ،
 ٢١ ، ٢٥
 ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ١
 ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٢٤ ، ٢٦
 ج ٢ ، ص ٣٣٧ : ١ ، ٣
 ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٢٧ ، ٢٩
 ج ٢ ، ص ٣٤٢ : ١٧

ابن سينا

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٦
 ج ١ ، ص ٣٣١ : ٨ — ٩
 ج ٢ ، ص ٢١ : ٧
 ج ٢ ، ص ٥٥ : ٢٢
 ج ٢ ، ص ٥٩ : ٢٠
 ج ٢ ، ص ٦٠ : ٨
 ج ٢ ، ص ٦١ : ١١
 ج ٢ ، ص ٦٢ : ٢

السيوطي

ج ٢ ، ص ١٨٤ : ١٩
 ج ٢ ، ص ١٨٥ : ٧
 ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣٦
 ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٥

— ش —

شاخت ، جوزيف

ج ١ ، ص ٦٣ : ١

ج ١ ، ص ٦٧ : ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٧
 ج ١ ، ص ٦٨ : ٧ ، ٩ ، ١٩ ،
 ٢٠ ، ٢٧
 ج ١ ، ص ٦٩ : ١ ، ٢ ، ٧ ،
 ١٨ ، ٢٥
 ج ١ ، ص ٧٠ : ١٢ ، ٢٧
 ج ١ ، ص ٧٩ : ١ ، ٨ ، ١٠ ،
 ١١
 ج ١ ، ص ٨١ : ١ ، ٢ ، ٦ ،
 ١١ ، ١٤ ، ١٩ ، ٢٠
 ج ١ ، ص ٨٣ : ١٩ ، ٢٣ ، ٢٧
 ج ١ ، ص ٨٤ : ٥ ، ١٣ ، ١٤
 ج ١ ، ص ٨٥ : ١١ ، ١٧ ، ٢٠ ،
 ٢١
 ج ١ ، ص ٨٦ : ٨ ، ١٣
 ج ١ ، ص ٨٧ : ١ ، ١٨ ، ٢١ ،
 ٢٥ ، ٢٨
 ج ١ ، ص ٨٨ : ٥ ، ١٥
 ج ١ ، ص ٨٩ : ٦ ، ١٣ ، ١٧ ،
 ٢٣
 ج ١ ، ص ٩٠ : ٢ ، ١٠ ، ١٩ ،
 ٢٤
 ج ١ ، ص ٩١ : ٨ ، ١١ ، ١٢
 ج ١ ، ص ٩٢ : ٨ ، ١٥ ، ١٦ ،
 ٢١
 ج ١ ، ص ٩٣ : ٢ ، ٨
 ج ١ ، ص ٩٤ : ١ ، ٧ ، ٢٤
 ج ١ ، ص ٩٥ : ٢ ، ٣ ، ٧ ، ٩ ،
 ١٩ ، ٢٢

- ج ۱، ص ۹۶ : ۶، ۸، ۲۳، ۲۶
- ج ۱، ص ۹۷ : ۶، ۸، ۱۵، ۲۱
- ج ۱، ص ۹۸ : ۱۱، ۲۲، ۲۹
- ج ۱، ص ۹۹ : ۲، ۳، ۱۱، ۱۹، ۲۲
- ج ۱، ص ۱۰۰ : ۹، ۱۱
- ج ۱، ص ۱۰۱ : ۱، ۴، ۱۰، ۱۴، ۲۷
- ج ۱، ص ۱۰۲ : ۳، ۷، ۱۴، ۲۶
- ج ۱، ص ۱۰۳ : ۷
- ج ۱، ص ۱۰۴ : ۱۱، ۱۵، ۱۶، ۲۱، ۲۶
- ج ۱، ص ۱۰۵ : ۶، ۷، ۱۱
- ج ۱، ص ۱۰۶ : ۴، ۷، ۸، ۱۵، ۲۴
- ج ۱، ص ۱۰۷ : ۳
- ج ۱، ص ۳۸۹ : ۱۸، ۱۹
- ج ۲، ص ۲۰۱ : ۱
- ج ۲، ص ۲۰۵ : ۱، ۷، ۸، ۱۱
- ج ۲، ص ۲۰۷ : ۱، ۲، ۳، ۸، ۱۹، ۲۸
- ج ۲، ص ۲۱۱ : ۱، ۴، ۶
- ۱۵، ۲۳، ۲۷، ۲۸
- ج ۲، ص ۲۱۲ : ۱۱، ۱۳، ۲۲، ۲۸
- ج ۲، ص ۲۱۳ : ۶، ۱۰
- ج ۲، ص ۲۱۴ : ۱۶، ۲۳، ۲۴، ۲۹
- ج ۲، ص ۲۱۵ : ۱۶، ۲۴، ۲۷، ۲۹
- ج ۲، ص ۲۱۶ : ۲۵
- ج ۲، ص ۲۱۷ : ۴، ۱۴
- ج ۲، ص ۲۱۸ : ۱، ۳، ۷، ۸، ۲۰
- ج ۲، ص ۲۲۰ : ۲۴، ۲۸
- ج ۲، ص ۲۲۱ : ۱، ۱۵
- ج ۲، ص ۲۲۲ : ۱، ۴، ۵، ۸، ۱۸، ۲۱
- ج ۲، ص ۲۲۳ : ۵، ۲۷
- ج ۲، ص ۲۲۴ : ۱۳، ۱۴، ۱۷
- ج ۲، ص ۲۲۵ : ۱۳، ۱۴، ۱۸، ۲۳
- ج ۲، ص ۲۲۷ : ۱، ۶، ۹
- ج ۲، ص ۲۳۵ : ۲۳
- ج ۲، ص ۲۵۸ : ۱، ۲۱
- ج ۲، ص ۲۵۹ : ۳۶
- ج ۲، ص ۲۶۰ : ۲۲
- ج ۲، ص ۲۶۸ : ۵
- ج ۲، ص ۲۶۹ : ۱۲، ۱۳
- ج ۲، ص ۳۱۰ : ۱۷، ۲۴، ۲۸
- ج ۲، ص ۳۱۱ : ۲، ۸
- ج ۲، ص ۳۱۲ : ۷
- شارل، ریمون
- ج ۲، ص ۱۴۶ : ۲۱

الشافعي ، محمد بن إدريس

- ج ٢ ، ص ١٤٧ : ٩ ، ١٠
ج ٢ ، ص ١٤٨ : ٩ ، ٢٠ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ١٤٩ : ١٦
ج ٢ ، ص ١٥٠ : ١ ، ٢٠
ج ٢ ، ص ١٥١ : ٧ ، ١٧
ج ٢ ، ص ١٥٢ : ٢ ، ٩ ، ١٤ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ١٥٣ : ٩
ج ٢ ، ص ١٥٤ : ٣ — ٤ ، ٦ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ١٥٥ : ٣ ، ٦ ، ٢٢
ج ٢ ، ص ١٥٦ : ١٣
ج ٢ ، ص ١٥٧ : ٢٩
شارلغو
ج ١ ، ص ١٤٣ : ٥
ابن الشاطر
ج ٢ ، ص ٤٨ : ١٠

شافعي فريد

- ج ٢ ، ص ١٨٦ : ٦
ج ٢ ، ص ١٨٩ : ٢٠
ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٢١
ج ٢ ، ص ١٩٤ : ١٣
ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣٧
ج ٢ ، ص ١٩٧ : ١ ، ٥
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ١٥ ، ١٨

ابن شاكر

- ج ٢ ، ص ٤٥ : ١
ج ٢ ، ص ٤٦ : ١

ابن شاكر ، محمد بن موسى

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٦

ج ٢ ، ص ٦٧ : ١٧

أبو شامة

ج ١ ، ص ٢٢٤ : ١٦ — ١٧

شبرنجر

ج ١ ، ص ١٣٠ : ٢٦

ج ١ ، ص ١٣١ : ١٢

ابن شبروط ، حسداي بن إسحاق

ج ٢ ، ص ٣٣١ : ٧ ، ٢٦ ، ٢٧

ابن شبريق

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٦

الشبلي

ج ١ ، ص ٣٧١ : ٢٧

شراوس ، كلودلفي

ج ٢ ، ص ١٥١ : ٨ ، ١٧ ، ١٨

ج ٢ ، ص ١٥٢ : ٢٧

ج ٢ ، ص ١٥٦ : ١٤

شتيبات ، فرتر

ج ٢ ، ص ٢٧٧ : ١٧ ، ٢٢

شحاته ، شفيق

ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ١ ، ٢٠

شحادة ، عبد الكريم

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٦٨ : ٢١ ، ٢٢

ابن شداد ، جامع

ج ١ ، ص ٩٨ : ١٥

ج ١ ، ص ١٦٣ : ٣٠

شرفسيون

ج ١ ، ص ٥٥ : ٢٥

الشعبي

ج ١ ، ص ٨٠ : ٢٣

ج ١ ، ص ٨٤ : ١٤

شكسبير

ج ١ ، ص ٢٣٢ : ١٩

الشكعة ، مصطفى

ج ٢ ، ص ٢٧٥ : ٣

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٤

الشتريني ، أبو الحسن علي

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٨

الشتريني ، محمد عبد الله

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٦

الشتاوي ، أحمد

ج ٢ ، ص ٢٠٧ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٩

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٦

الشنقيطي ، أحمد أمين

ج ٢ ، ص ٧٩ : ١٦

ابن شهاب

ج ١ ، ص ١٦٢ : ١٠

ج ١ ، ص ٢١٤ : ٦

ج ٢ ، ص ٣٠ : ٢٤

الشياني ، محمد بن الحسن

ج ١ ، ص ٨٦ : ١٦ ، ٢٤ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٨٧ : ١٠ ، ٥

ج ١ ، ص ٩٠ : ١٤

ج ١ ، ص ٩٥ : ١٦

ج ١ ، ص ٩٦ : ١

ج ١ ، ص ١٠١ : ٧ ، ٩ ، ١١ ، ١٧

ج ١ ، ص ١٠٥ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٥ ، ٥

ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ١٦

ج ٢ ، ص ٢٣٣ : ١١ ، ١٨

ج ٢ ، ص ٢٣٦ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ١٨

شيخ إدريس ، جعفر

ج ١ ، ص ٢٠٥ : ٣

ج ١ ، ص ٢٠٧ : ٣

شيخو ، لويس

ج ٢ ، ص ٨٩ : ١٥

شيشيليا

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ٢٤

— ص —

صابر ، محيي الدين

ج ١ ، ص ١١ : ٢٠ .

الصابوني ، محمد علي

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢١

صبرة ، عبد الحميد

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢٨

صبيح ، محمد

ج ١ ، ص ٥٥ : ٢٦ .

الصدر ، موسى

ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٣٣

الصدفي ، أبو علي بن سكره

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢٩

صدقي ، توفيق

ج ١ ، ص ٦٧ : ٧

صديقي ، محمد نجاة الله

ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١٠

الصغاني ، أبو حامد

ج ٢ ، ص ٤٨ : ١٥

ابن الصفار ، أحمد بن عبد الله

ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٤

صقر ، محمد

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١

صقر قریش

ج ٢ ، ص ٢٩٨ : ٩

الصقلي ، حمديس

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٣

ابن الصلت ، إبراهيم

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢

ابن أبي الصلت ، أمية

ج ١ ، ص ٣٣ : ٣ ، ٤ ، ١٤ ،

١٥ ، ٢٠ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٣٤ : ٤ ، ٥

صندرانند ، هارولد

ج ١ ، ص ٣٩١ : ٩

الصنهاجي ، أبو العباس بن العريف

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ١١

صهيب الرومي

ج ١ ، ص ٣٧ : ٢٨

ابن الصوفي ، الحسين

ج ٢ ، ص ٤٥ : ٦

الصوفي ، عبد الرحمن

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٢٤

الصولي

ج ١ ، ص ٣٧٣ : ١٢

ابن الصيرفي ، يحيى بن محمد

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢٠

— ض —

الضب

ج ١ ، ص ١٠٥ : ٢٥ ، ٢٩

ج ١ ، ص ١٠٦ : ١

الضبي ، أحمد بن يحيى

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٥

ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ٣١

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٦

ضيف ، شوقي

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٣

— ط —

طاطاليس ، بازيل

ج ١ ، ص ٣١٨ : ٢٠

طالاس المالطي

ج ٢ ، ص ٣٠ : ١٣

أبو طالب

ج ١ ص ١٥٤ : ١١

ج ١ ص ١٥٧ : ٢٩

ج ١ ، ص ١٥٨ : ١

ج ١ ، ص ١٨٣ : ٩

ج ١ ، ص ١٨٨ : ٣

ابن أبي طالب ، علي

ج ١ ، ص ٨٠ : ٢٠ ، ٧

ج ١ ، ص ٩٩ : ٢٤

ج ١ ، ص ١٠٠ : ٦

ج ١ ، ص ١٠٣ : ٢١

ج ١ ، ص ٣٧٦ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٠٨ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٠٩ : ١٦

ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ١٦

طاووس

ج ١ ، ص ٨٠ : ١٥

الطبراني

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٩

الطبري ، محمد بن جرير

ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢

ج ١ ، ص ١٥٤ : ٦

ج ١ ، ص ١٥٧ : ١٧

ج ١ ، ص ١٦٢ : ٧

ج ١ ، ص ١٦٣ : ٣٠

ج ١ ، ص ١٦٤ : ١٠

ج ١ ، ص ٢١٢ : ١٦

ج ١ ، ص ٢١٤ : ٢٥ ، ٥

ج ١ ، ص ٢١٧ : ١٨ ، ١٦ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٨٧ : ٢٠ ، ١٥ ، ١١ ، ٢٠ ، ٢٣

الطحاوي

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٢٤

ابن طفيل

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ١١

ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٣٠

طلحة

ج ١ ، ص ١٥٦ : ١٢

ابن أبي طلحة ، إسحق بن عبد الله

ج ١ ، ص ١٠٠ : ٢٣ ، ١٦

ابن طملوس ، يوسف بن محمد

ج ٢ ، ص ٣١٤ : ١٥ — ١٦

- طوسي ، أحمد
ج ٢ ص ٨١ : ٨
الطوسي ، شرف الدين
ج ٢ ، ص ٦٧ : ٦ ، ١٨ ، ٢٤
الطوسي ، نصير الدين
ج ٢ ، ص ٤٠ : ٢١ ، ٢٢
ج ٢ ، ص ٤٢ : ٩
ج ٢ ، ص ٤٤ : ١
ج ٢ ، ص ٤٥ : ٨
ج ٢ ، ص ٤٨ : ١٠
طومين ، ج . سورد
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢
طياوي
ج ١ ، ص ١٣٦ : ١٦
— ع —
ابن عابدين
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٢
ابن عاشور ، الطاهر
ج ٢ ، ص ٢٤٦ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٢٥٤ : ٩
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ١٢
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٤
- ابن العاص ، خالد بن سعيد
ج ١ ، ص ١٨٦ : ٢٥ .
ج ١ ، ص ١٨٧ : ١٤
ابن العاص ، عمرو
ج ١ ، ص ٨٠ : ١١ .
عاصم
ج ١ ، ص ٤٩ : ٢٩ .
أم عاصم
ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٢١ — ٢٢
ابن عامر ، عقبة
ج ١ ، ص ٨٠ : ٨
عامر ، مصطفى
ج ٢ ، ص ٩٤ : ٣
ابن أبي عامر ، المنصور
ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٨
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ١٥
عائشة «رضي الله عنها»
ج ١ ، ص ١٥٠ : ٢٧
ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢٣
عبانة ، جعفر
ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ١٧
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٣١

ابن عباد ، المعتمد

ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ٦ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٣

العبادي ، عبد السلام داود

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ١١

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١٣

العباس «عم النبي»

ج ١ ، ص ١٥٣ : ٨ ، ١١

١٦ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٤

ابن عباس ، عبد الله

ج ١ ، ص ٨٠ : ٢١

ج ١ ، ص ٩٦ : ١٨ ، ٢٠

ج ١ ، ص ١٥٥ : ١٩

ابن عباس الفارسي

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١٩

ابن عبد الله ، إبراهيم

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢ — ٣

ابن عبد الله ، إسحق

ج ١ ، ص ١٠١ : ٢٥

عبد الباقي ، فؤاد

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٩

عبد الحلیم ، محمد

ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٨

عبد الحميد ، محيي الدين

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٣٠

عبد الرزاق ، مصطفى

ج ١ ، ص ٣٠٨ : ٨ — ٩

ج ١ ، ص ٣١٠ : ١٠ ، ٢٠

ج ١ ، ص ٣١١ : ٢٢ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٢٦

ج ١ ، ص ٣٣٦ : ٤ ، ١٣

ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٩

عبد الرحمن الأوسط

ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ١٢ ، ٢٢

ابن عبد ربه ، أحمد

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ١١ — ١٢

ابن عبد ربه ، سعيد

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ١١

عبد شمس

ج ١ ، ص ١٨٨ : ٥ ، ٦

ابن عبد العزيز ، آدم

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ٢٥

ابن عبد العزيز ، عمر

ج ١ ، ص ١٠٣ : ٢٢

عبد الملك ، أنور

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ١٨ ، ٣١

عبد الواحد ، مصطفى

ج ١ ، ص ٢٤٥ : ٣٤

عبد ياليل

ج ١ ، ص ١٨٨ : ١٩

العبدري ، رزين بن معاوية

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ١

عبد ، محمد

ج ٢ ، ص ١٥٠ : ١٨

ابن عبدون ، محمد

ج ٢ ص ٢٩٥ : ١٤

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٦

ابن عبود ، محمد

ج ١ ، ص ٣٤٣ : ٤

ج ٢ ، ص ٣٨٩ : ٢٦ ، ٢٧

ابن عبيد الله ، طلحة

ج ١ ، ص ١٥٢ : ٨ ، ٢٣

أبو العتاهية

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ٢٥

عثمان ، محمد فتحي

ج ١ ، ص ١٩٧ : ٣٢ — ٣٣

ابن عدي ، مطعم

ج ١ ، ص ١٥٢ : ١٨

ابن عدي ، يحيى

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٣

ابن عذارى المراكشي

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٣ — ٤

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٨

العذري ، جميل بن عبد الله

ج ١ ، ص ٣٨٣ : ١٥ .

العراقي ، الحافظ

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢٤

ابن العربي ، أبو بكر

ج ١ ، ص ٢٩٥ : ٦

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ١٩

ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١٣

ابن عربي ، محيي الدين

ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٣٨

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ٢٥ — ٢٦

ج ٢ ، ص ٣١٤ : ٢

عروة

ج ١ ، ص ١٨٧ : ٢ ، ١٢

ج ١ ، ص ٣٧٦ : ٢٥ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٣٧٧ : ٥

العقاد ، عباس محمود

ج ١ ، ص ٣٤ : ١٦

ج ١ ، ص ٥٣ : ٩ ، ١٢ ، ١٦

ج ١ ، ص ٥٥ : ٣٦

ابن عقبة ، موسى

ج ١ ، ص ٢٤٥ : ٣٣

العقيقي ، نجيب

ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٩

ج ١ ، ص ١٩٨ : ٧

عقيل

ج ١ ، ص ٢١٤ : ٦

علام ، مهدي

ج ٢ ، ص ٢١٣ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١٥

علقمة

ج ١ ، ص ١٠٠ : ٣

ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢١ ، ٢٦

ج ١ ، ص ١٥٣ : ١ ، ٤

ج ١ ، ص ٢١٤ : ٦

ج ١ ، ص ٢٢١ : ١٤

الريان ، محمد سعيد

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٣ .

ابن عطاء

ج ١ ، ص ٣٧١ : ٢٨ ، ٢٩ .

ج ١ ، ص ٣٧٢ : ٢

ج ١ ، ص ٣٧٤ : ١٩

ج ١ ، ص ٣٧٧ : ٢٢

ابن عطية ، عبد الخالق غالب

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٨

ابن عفان ، عثمان

ج ١ ، ص ٢٣ : ٢٦

ج ١ ، ص ٣٩ : ٢٣

ج ١ ، ص ٤٦ : ٢٧

ج ١ ، ص ٤٧ : ٢ ، ٤ ، ٩ ، علقمة

٢٢ ، ٢٣ ، ٢٥

ج ١ ، ص ١٥٢ : ٧

ج ١ ، ص ١٥٦ : ١٢

علي ، جواد

ج ١ ، ص ١٣٢ : ٨ ، ٩

ج ١ ، ص ١٣٣ : ٧

ج ١ ، ص ١٣٦ : ١٠

ج ١ ، ص ١٩٥ : ٢٢

العلي ، صالح أحمد

ج ١ ، ص ١٧٦ : ١١

ج ١ ، ص ١٨٦ : ١٨

ج ١ ، ص ١٩٥ : ٢٥ ، ٣١

علي ، محمد كرد

ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٣

عمار ، عباس

ج ٢ ، ص ٩٤ : ٣

أبو عمر

ج ١ ، ص ٤٩ : ٢٨

ابن عمر ، عبيد الله

ج ١ ، ص ٤٤ : ١٣

ج ١ ، ص ١٠٥ : ١٩ ،

٢٠ ، ٢٤ ، ٢٨

ج ١ ، ص ١٠٦ : ٥ ، ٦ ،

١١ ، ١٤ ، ١٥

ابن عمران ، موسى

ج ١ ، ص ٢١٣ : ١٢

ابن عمرو ، سعيد بن زيد

ج ١ ، ص ١٨٦ : ٢٤

ابن عمرو ، أبو وهب

ج ١ ، ص ٢٤٠ : ١٠٠

ابن عمير ، عمر

ج ١ ، ص ١٨٨ : ٢٠

عميرة ، عبد الرحمن

ج ١ ، ص ٢٤٧ : ١٨

العوا ، محمد سليم

ج ١ ، ص ١٣ : ١٤

ج ١ ، ص ١٤ : ٢٣

ابن العوام ، الزبير

ج ١ ، ص ١٥٢ : ٧ ، ٢٣

ج ١ ، ص ٥٣ : ١٥

عوض الكريم ، مصطفى

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٧

ابن عوف ، عبد الرحمن

ج ١ ، ص ١٥٢ : ٨

عياد ، محمد كامل

ج ١ ، ص ٥٥ : ٩

عيسى «عليه السلام»

ج ١ ، ص ٢٦ : ٧

ج ١ ، ص ٣٠ : ٧

ج ١ ، ص ٣٨ : ٩ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٤٥ : ١٦

ج ١ ، ص ٤٦ : ٦ ، ٧

ج ١ ، ص ٥٢ : ٢٤

ج ١ ، ص ١٧٦ : ٧

ج ١ ، ص ٢١٥ : ١٩

ج ٢ ، ص ١٨٤ : ٢٨ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ١٨٥ : ٥

ج ١ ، ص ٢١٥ : ١٠

ابن عيسى ، علي

ج ٢ ، ص ٥٨ : ١٤ ، ١٥

ابن عينة ، سفيان

ج ١ ، ص ٩٦ : ١٨

ج ١ ، ص ٩٧ : ٢ ، ٤

ج ١ ، ص ١٠٥ : ٢٦

ج ١ ، ص ١٠٦ : ١٥ ،

١٨ ، ١٩ ، ٢٠

— غ —

ابن غازي

ج ٢ ، ص ٤١ : ٢٣

الغافقي ، ليسع بن عيسى

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢٢

غب

ج ١ ، ص ١٩٣ : ١٦

ابن غبدوس ، تدمير

ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ٢٨

غرابار ، أولاق

ج ٢ ، ص ١٩٥ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٣

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٦ ، ١٠

ابن الغرضي

ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ٣

الغرناطي ، أبو حامد

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١

غريم

ج ١ ، ص ١٣٠ : ٢٧

الغزالي

ج ١ ، ص ٢٩ : ٢٦

— ف —

الفارابي

- ج ١ ، ص ٣١٢ : ٨
ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٦
ج ١ ، ص ٣٣١ : ٨

فارس ، بشر

- ج ١ ، ص ٣٨ : ٤
ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٨
ج ٢ ، ص ١٩٧ : ١١

أبو فارس ، محمد عبد القادر

- ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ١٧ — ١٨
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٢٩

الفارسي ، سلمان

- ج ١ ، ص ٣٧ : ٢٩

الفاسي ، عبد القادر

- ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٨

فاننج

- ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ٤

فايس ، ليوبولد

- ج ١ ، ص ١٢٨ : ٢٩
ج ١ ، ص ١٩٥ : ٣١
ج ١ ، ص ١٩٧ : ٦

- ج ١ ، ص ٥٥ : ٢١

- ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٨

- ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١٥

- ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٢

الغساني

- ج ٢ ، ص ٥٤ : ٨ ، ١٣

- ج ٢ ، ص ٦٨ : ١٩

غلاب ، محمد

- ج ١ ، ص ٥٥ : ٦

غلوور

- ج ١ ، ص ١٢٨ : ١٠ ، ١٨

غليلو

- ج ٢ ، ص ٤٧ : ٢٩

غوايتائن

- ج ١ ، ص ٧٨ : ٨ ، ٢٤

- ج ١ ، ص ٨٩ : ٤ ، ٧

غوليس ، ياكوب

- ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٤

ابن غيطشة ، ارطباس

- ج ٢ ، ص ٣٠١ : ٧ ، ٨ ، ١٦ ،
٢٥ ، ٢٧

ابن فتحون ، محمد بن خلف

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٤

ابن فتيق

ج ١ ، ص ٣٧١ : ٢٨

فخري ماجد

ج ١ ، ص ٣٣٦ : ١١

أبو الفدا إسماعيل

ج ٢ ، ص ٧٥ : ١٥

ابن الفرات

ج ١ ، ص ٣٧٥ : ١٤ ، ١٩

فرانكو

ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٨ ، ١٤

ابن الفرخان

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٢٦

ابن الفرضي ، عبد الله بن محمد

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٥ — ٦

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٤

الفرغاني

ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٤

فرفوربوس الصوري

ج ٢ ، ص ٣٠ : ١٣

فروخ ، عمر

ج ١ ، ص ١٩٥ : ٢٨

فرويد

ج ١ ، ص ٣٣٢ : ٩

فرين ، كريستيان

ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٩

فستفلد ، فرديناند

ج ٢ ، ص ٧٨ : ١ ، ٦ ، ٩ ،

١٠ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٧٩ : ٥ ، ٨ ، ١٨ ،

٢١ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٨٠ : ٦

ج ٢ ، ص ٨١ : ٩ ، ١٧ ، ١٩ ،

٢٨

ج ٢ ، ص ٨٢ : ١٥ ، ١٦ ، ٢٧ ،

٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠

فضل الرحمن

ج ١ ، ص ٦٨ : ١٥

فكري ، أمين

ج ٢ ، ص ٨٨ : ٧

ابن فلاح ، عنتره

ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ١٣

ج ٢ ، ص ٣٠٦ : ١٧

فوسيوس	ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ٢٩
ج ٢ ، ص ٣٦ : ١٩	ج ٢ ، ص ٣٠٩ : ١
القوطي ، أبو بكر	فلهاوزن ، يوليوس
ج ١ ، ص ٣٧١ : ٢٧	ج ١ ، ص ١٣٤ : ٣ ، ٨ ، ٣٠
فون جرونوم ، جوستاف	ج ١ ، ص ١٣٧ : ٢٠ ، ٢٧
ج ١ ، ص ٣٦٩ : ٨ ، ٥	ج ١ ، ص ١٩٦ : ١
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١٧ ، ١٨	فنسنت ، ا . ب
فيات	ج ٢ ، ص ٣٦ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٤٠ : ١٢ ، ٢٢ ، ٢٤	فنسك
فياردو ، لويس	ج ٢ ، ص ٨٧ : ٣١
ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ١٥	الفهري ، حبيب بن عبيدة
فيزجرالد	ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٨
ج ١ ، ص ٦٨ : ١١	الفهمي ، عبد الله بن مسرة
ج ١ ، ص ٧٨ : ٢٢	ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٩
ج ١ ، ص ٨٩ : ٤ ، ٦	فهمي ، أبو يوسف
فيساليوس	ج ١ ، ص ٨٦ : ١٦ ، ٢٤
ج ٢ ، ص ٥٥ : ٢٥	ابن فهيرة ، عامر
فيشر ، فريدريك	ج ١ ، ص ١٥٤ : ١٥
ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ٣ ، ٦	فو ، كارادي
فيضي	ج ١ ، ص ٢٢ : ٢١
ج ١ ، ص ٦٨ : ١٧	

— ق —

القاضي عبد الوهاب ، بن علي بن نصر

ج ٢ ، ص ٢٤٤ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ١٥ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٢

القاضي عياض

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٤ ، ٥

بني القبطرية

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٦

ابن القبطورنة ، عبد العزيز

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٥

قيسي ، حسن

ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٣٣

قناة

ج ١ ، ص ٤٤ : ١٣

ج ١ ، ص ٥١ : ١٤

ابن قتيبة

ج ١ ، ص ٥٥ : ٣١

ج ١ ، ص ٨٩ : ٧

ج ٢ ، ص ٩٥ : ١٤

قدامة

ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٧

القادياني ، مرزا غلام أحمد

ج ١ ، ص ٦٧ : ٦

القاري

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٤ ، ٩ ، ١٣ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ١٠

ابن القاسم

ج ١ ، ص ٩٩ : ٥ ، ٨ ، ١٤

ابو القاسم

ج ٢ ، ص ٢٥ : ١٤

قاسم محمود

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٥

ابن القاسم المصري

ج ٢ ، ص ٣١٤ : ٢٨

القاسمي ، جمال الدين

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٤٧ : ٧

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٠

القاضي ، إبراهيم بن حرب

ج ٢ ، ص ٣٠٦ : ٩

ابن قدامة ، عبد الله بن أحمد

- ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٢٤١ : ١٧ ، ٢٤
ج ٢ ، ص ٢٤٢ : ١٧ — ١٨
ج ٢ ، ص ٢٤٤ : ١٣ ، ١٨
ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٢٩ ، ٣١
ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٩ ، ١٥ ، ١٧ ،
١٩ ، ٢٤ ، ٢٩

- ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٨ ، ١٠
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٩ ، ١١ ، ٢١
ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ١٠ ، ٢١
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٣

القرشي ، عثمان بن أبي عبده

- ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٨

القرشي ، مهاجر بن نوفل

- ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ١٤
ج ٢ ، ص ٣٠٦ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٣٠٩ : ٣

القرضاوي ، يوسف

- ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ٢١ — ٢٢
ج ٢ ، ص ٢١١ : ٥ ، ٢١
ج ٢ ، ص ٢١٢ : ٩ ، ٢١
ج ٢ ، ص ٢١٤ : ٢٦
ج ٢ ، ص ٢١٥ : ١٤ ، ٢٠

- ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٢٥

- ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٧ ، ٢٤ ، ٣٠

- ج ٢ ، ص ٢١٨ : ٢

- ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٣ ، ٢٠

- ج ٢ ، ص ٢٢٥ : ٣ ، ١٢

- ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٢٦ ، ٢٨

- ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ١٢

- ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٤

القرطاجني

- ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٩

القرطبي ، عريب

- ج ٢ ، ص ٨٧ : ٣١
ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ١١ ، ١٣ ،
١٦ ، ٢٩

- ج ٢ ، ص ٣٣٢ : ١٢

- ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٢٤ ، ٢٥

ابن قرة ، ثابت

- ج ٢ ، ص ٣٩ : ٤
ج ٢ ، ص ٤٢ : ٧ ، ١١
ج ٢ ، ص ٤٥ : ٧ ، ٢٤
ج ٢ ، ص ٥٤ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٥٨ : ١٧
ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢
ج ٢ ، ص ٦٧ : ٤

ابن قرة ، سنان بن ثابت

- ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٧

القريشي ، رضا محسن

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ٥ — ٦

ابن قزمان

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ١٦

ج ٢ ، ص ٣١٦ : ١٦ — ١٧

ج ٢ ، ص ٣٤١ : ١٧

القزويني ، زكريا

ج ٢ ، ص ٨٠ : ٢٨ — ٢٩ ، ٣٠

ج ٢ ، ص ٨١ : ٥ ، ٨ ، ٩ ،

١٠ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٨

القشوري ، نصر

ج ١ ، ص ٣٧٥ : ١٨ ، ٣٠

ج ١ ، ص ٣٨٦ : ١٣

قطب ، سيد

ج ١ ، ص ٤٥ : ٧

ج ١ ، ص ١٧٦ : ١٢

ج ١ ، ص ١٩٩ : ٢٦

أبو قلابة

ج ١ ، ص ٨٠ : ٢٣

القليصادي ، علي بن محمد

ج ٢ ، ص ٣٨ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٩ : ١

ج ٢ ، ص ٤١ : ٣ — ٤

ج ٢ ، ص ٦١ : ٥

ج ٢ ، ص ٦٢ : ١١

القلقشندي

ج ٢ ، ص ٢٢٦ : ٢

قلوفان ، لوسيان

ج ٢ ، ص ١٧٤ : ٢ ، ٢٥

القنائي ، حمد بن محمد

ج ١ ، ص ٣٧٦ : ٨

قوينو

ج ٢ ، ص ١٥١ : ١٧

ج ٢ ، ص ١٥٢ : ٢ ، ٤

قوتية

ج ٢ ، ص ١٤٥ : ٥

ج ٢ ، ص ١٤٦ : ٢٥

قوتيي ، إميل فيلكس

ج ٢ ، ص ٢٢ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٣ : ١ ، ١٠ ، ١٨ ،

٢٤

ج ٢ ، ص ٢٤ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٦ : ١ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٩ : ٣ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢٠ ، ٢٣

ابن القوطية ، محمد بن عمر

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٣٠١ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٦

ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٢٥

قولفان ، لوسيان

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٣٢

ابن قيس ، عبد الله

ج ٢ ، ص ٣٠٣ : ٢٨

ابن القيم الجوزية

ج ٢ ، ص ٥٧ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ١٥

— ك —

الكاتب ، أبو الحسين

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ٢٧ ، ٢٨

كاخيچاس ، إيزيدورو

ج ٢ ، ص ٢٩١ : ٩

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٢٥ — ٢٦

كارنيسكي ، شارلز

ج ٢ ، ص ٣٧ : ١

كارستن

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ٦

كارلايل ، توماس

ج ١ ، ص ٢٤ : ٢٣

ج ١ ، ص ٢٥ : ٦

ج ١ ، ص ٢١٠ : ١٠

كازانوف

ج ١ ، ص ٤٢ : ١٨

ج ١ ، ص ٤٣ : ١ ، ١٢ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٤٥ : ١٠ ، ١٩ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٣٤٩ : ٣

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٢٦

الكاساني ، علاء الدين

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٦

كاسترو ، أميريكو

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٢٧ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٤

الكاشغري ، محمود

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٤ — ٥

الكاشي ، غياث الدين

ج ٢ ، ص ٣٨ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٤٠ : ١٦ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٦١ : ١٩

كانط

ج ١ ، ص ٣٢٠ : ٢

ج ١ ، ص ٣٣٤ : ٢٤

كايتاني ، ليون

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ١٥

كبلار

ج ٢ ، ص ٦٠ : ٢٥

ابن كثير ، الحافظ

ج ١ ، ص ٤٩ : ٢٨

ج ١ ، ص ١٦٢ : ٧

ج ١ ، ص ٢٢٤ : ١٥

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ٤ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٨ ، ٢٠

كراتشكوفسكي ، اغناطيوس

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٧٧ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٧٨ : ٢

ج ٢ ، ص ٨٨ : ١١ ، ١٢ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٤ ، ١١ ، ١٣ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٧ ، ٩ ، ١٣ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٩١ : ١٣ ، ١٤ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٩٢ : ١٢ ، ١٩ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٩٣ : ٩ ، ١٧ ، ٢٢ ، ٣٠

ج ٢ ، ص ٩٤ : ٩ ، ١٠ ، ١٤

ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٩٦ : ١٥

ج ٢ ، ص ٩٨ : ٢٤

كراموس

ج ٢ ، ص ٨٦ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٩٢ : ١٧

كراوس

ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٤

الكرجي

ج ٢ ، ص ٣٧ : ٢١

ج ٢ ، ص ٣٨ : ١

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٥

الكرخي ، ابن شهدي

ج ٢ ، ص ٦٦ : ١

الكرماني ، عمرو بن عبد الرحمن

ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٤

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٧

كريسول

ج ٢ ، ص ١٧٢ : ٤
ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٢٤

كشاجم

ج ٢ ، ص ٦٠ : ٢

ابن كعب ، أبي

ج ١ ، ص ٤١ : ٦

ج ١ ، ص ٨٠ : ١

ج ١ ، ص ٣٧٦ : ٢٥ — ٢٦

ج ١ ، ص ٣٧٧ : ٦

كعب الأحبار

ج ١ ، ص ٣٧ : ٣٠

ككوفتسف

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٦

ج ٢ ، ص ٩١ : ٤

الكلبي ، دحية

ج ١ ، ص ٨٠ : ٣

كليموفيج

ج ١ ، ص ١٤٠ : ١٧ ، ٢٨

الكندي

ج ١ ، ص ٣١٢ : ٨ ، ١٣

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٦

ج ١ ، ص ٣٣١ : ٧

ج ٢ ، ص ٢٥ : ٨

ج ٢ ، ص ٣٦ : ١٤

ج ٢ ، ص ٦٥ : ١٨

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٥

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٢٣ ، ٢٤

كوبل

ج ٢ ، ص ٣٦ : ١٧

كوديرا ، فرانسيكو

ج ٢ ، ص ٢٧٧ : ١١ ، ١٤ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ١٨ — ١٩ ، ٢٠ ، ٢١

٢٩ ، ٢٦ ، ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ١١ ، ١٦ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ١ ، ٥ ، ١٢ ، ١٣

١٩ ، ١٣

ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٥ ، ١٦ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ١٨

ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٣ ، ١٨

كوربان ، هنري

ج ١ ، ص ٣٢٨ : ١٢ ، ١٤ ، ١٧

٢١ ، ٢٦ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٣٢٩ : ١٦ ، ١٩ ، ٢٦

٢٩

ج ١ ، ص ٣٣٠ : ١ ، ٤ ، ١٣

١٦ ، ٢٠ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٩

کومیش ، رینولد	ج ۱ ، ص ۳۳۱ : ۲۵ ، ۲۱ ، ۱۶
ج ۱ ، ص ۳۸۴ : ۱۷	ج ۱ ، ص ۳۳۲ : ۲۷ ، ۲۵ ، ۱
کونتزي ، رینهولد	ج ۱ ، ص ۳۳۳ : ۲۱ ، ۷ ، ۴
ج ۱ ، ص ۳۸۵ : ۲۲ ، ۱۵ ، ۱۳	۲۴
ج ۱ ، ص ۳۸۶ : ۴ ، ۱	ج ۱ ، ص ۳۳۴ : ۱۶ ، ۱۲ ، ۶
ج ۱ ، ص ۳۹۱ : ۱۴	۳۱ ، ۲۶ ، ۱۹
کوندي ، خوسیه	ج ۱ ، ص ۳۳۷ : ۳۵
ج ۲ ، ص ۲۸۱ : ۱۲ — ۱۳	ج ۱ ، ص ۳۳۸ : ۳ ، ۲
ج ۲ ، ص ۲۹۷ : ۱۵	کوري ، ماري
کوهلر ، جوزيف	ج ۲ ، ص ۳۰ : ۱۵
ج ۲ ، ص ۲۲۸ : ۱۷	کوسجارتن
کیلن ، ردیوارد	ج ۲ ، ص ۸۷ : ۱۲
ج ۲ ، ص ۱۴۲ : ۵	کولسون
کیتاني	ج ۱ ، ص ۶۸ : ۱۱ ، ۶
ج ۱ ، ص ۱۳۰ : ۲۶	ج ۱ ، ص ۷۸ : ۱۹
ج ۱ ، ص ۱۳۳ : ۷	ج ۱ ، ص ۷۹ : ۹ ، ۶ ، ۴
ج ۱ ، ص ۱۶۷ : ۱۳	ج ۲ ، ص ۲۱۸ : ۱۷
ابن کیسان ، صالح	ج ۲ ، ص ۲۶۸ : ۲۵
ج ۱ ، ص ۹۱ : ۲۲ ، ۲۱	کولومبو
ج ۱ ، ص ۹۲ : ۱۲ ، ۴ ، ۳ ، ۱	ج ۲ ، ص ۵۵ : ۲۵
کیلنخ ، رودواد	کولومبلا
ج ۲ ، ص ۲۴ : ۳	ج ۲ ، ص ۳۲۴ : ۲۰
	کولي
	ج ۱ ، ص ۲۲ : ۲۷
	ج ۱ ، ص ۱۲۷ : ۱۳

كيمون

ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢٤

— ل —

لاروي ، عبد الله

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٣

لافيتو

ج ٢ ، ص ١٤٣ : ٥

لاقارد ، بول

ج ٢ ، ص ٢٦ : ٢٢

لامنس

ج ١ ، ص ١٢٠ : ٨

ج ١ ، ص ١٣٠ : ٣٠

ج ١ ، ص ١٦٧ : ١٦ ، ٧

ج ١ ، ص ١٦٨ : ١١

ج ١ ، ص ١٨٨ : ١٨

ج ١ ، ص ١٩٣ : ١٠

ج ٢ ، ص ١٧٢ : ٣٠

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣٨

لاوست

ج ١ ، ص ٢٥ : ١٨

ليري ، جيرمو

ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ٢٠

لذريق

ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ١٩

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ١٨

أبو لغد ، جانيت

ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٥٩

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٢

لفياس ، س

ج ٢ ، ص ٣٦ : ٢١

بني لنق

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٦

أبو لهب

ج ١ ، ص ١٥٣ : ١١

اللواتي ، علي

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١٥

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٦ ، ٣

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٢٨

لوبون ، جوستاف

ج ١ ، ص ٢٩ : ١٥ ، ٥

ج ١ ، ص ٣١ : ٩

ابن لوقا ، قسطا

ج ٢ ، ص ٦٦ : ١

لوك ، جون

ج ٢ ، ص ١١٣ : ٢٩

ليوتي «المارشال»

ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٩

— م —

ج ٢ ، ص ١١٤ : ٢٨

ج ٢ ، ص ١١٥ : ١٧ ، ٥ ، ٢

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ٣١ ، ٢٨ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ١٢٩ : ١٠ ، ٢

ج ٢ ، ص ١٣٠ : ٢٠ ، ١٨ ، ١٦

٢٢

ابن ماء السماء ، أبو بكر عبادة

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ١٦ — ١٧

ماتي الفارسي

ج ١ ، ص ٣٧٥ : ٥

ابن ماجد ، أحمد

ج ٢ ، ص ٩١ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٩٢ : ٢٩

مارتل ، شارل

ج ١ ، ص ١٢٧ : ١٩

مارس ، جورج

ج ٢ ، ص ١٧٤ : ٣

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٢٠

مارسين

ج ١ ، ص ١٣٠ : ٢٧

ماركس

ج ١ ، ص ١٨٥ : ٢

لوكلار ، لوسيان

ج ٢ ، ص ٦٤ : ١١

لوكور ، شارلز

ج ٢ ، ص ١٤٥ : ٥

لولنج

ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ٤

لويس ، برنارد

ج ١ ، ص ٣٦٢ : ١٦ ، ٣٢

ج ١ ، ص ٣٦٣ : ١

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٣٢ — ٣٣

ليال ، شارلس

ج ٢ ، ص ٨٤ : ١٨

الليث

ج ١ ، ص ٢١٤ : ٦

لينين

ج ١ ، ص ١٤٢ : ٢٤

مارنو

ج ٢، ص ١٧١ : ٣

ماسكراي

ج ٢، ص ١٤٣ : ٧

ج ٢، ص ١٤٥ : ٥

ماسينون ، لويس

ج ١، ص ٢٥ : ١٨

ج ١، ص ٣٢٠ : ٢٢

ج ١، ص ٣٣٢ : ١٢، ١٩، ٢١

ج ١، ص ٣٤٨ : ٩

ج ١، ص ٣٥٣ : ٢٧—٢٨، ٣٠

ج ١، ص ٣٦٥ : ٦، ٩، ١٥

٢٨، ١٧

ج ١، ص ٣٦٦ : ٨، ١٠

ج ١، ص ٣٧٠ : ١، ٦، ١١

١٣، ١٥، ١٨، ١٩، ٢١، ٢٣،

٢٨، ٢٥

ج ١، ص ٣٧١ : ٦، ٧، ١٠

٢٧، ١٤

ج ١، ص ٣٧٢ : ٥، ١٠

ج ١، ص ٣٧٣ : ٣، ٦، ٩

١٢

ج ١، ص ٣٧٤ : ٦، ١٣، ١٧

ج ١، ص ٣٧٥ : ١١

ج ١، ص ٣٧٦ : ٥، ١٠، ١٢

٢٧

ج ١، ص ٣٧٧ : ٨، ٩، ٢٤

ج ١، ص ٣٧٨ : ٣، ٦، ١٠

١٢، ١٤، ٢٢

ج ١، ص ٣٨٤ : ١٢

ج ١، ص ٣٨٦ : ٦، ١٠

ج ١، ص ٣٨٧ : ٧

ج ١، ص ٣٨٩ : ٣٤

ج ١، ص ٣٩٠ : ٢١، ٣١

ج ٢، ص ٢٧٨ : ١٤

ماشاء الله اليهودي

ج ٢، ص ٣٦ : ٢١ — ٢٢

ماكدونالد ، دانكان

ج ١، ص ٣٤٩ : ٥

ج ١، ص ٣٥٣ : ٢٨ — ٢٩

ج ١، ص ٣٨٤ : ١٢

ج ١، ص ٣٨٧ : ٧

ج ١، ص ٣٨٨ : ٢٧، ٢٨

ج ١، ص ٣٨٩ : ١، ٥

ماكولك

ج ٢، ص ٢٦٩ : ٧

مالك

ج ١، ص ٨٧ : ٦، ١٠

ج ١، ص ٨٨ : ١٦، ١٧

ج ١، ص ٩٠ : ٢٦، ٢٧

ج ١، ص ١٠٠ : ١٦، ٢٣

ج ١، ص ١٠٥ : ٢٤

- ج ١ ، ص ١٠٦ : ٧ ، ٩ ، ١٣ ،
١٤ ، ١٦ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٧ ،
٢٨
- ج ١ ، ص ١٠٧ : ٤ ، ٥ ، ٧
ج ١ ، ص ١١٠ : ١٦ ، ٢٣ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ١٨٥ : ١٣
ج ٢ ، ص ٢٠٨ : ٢٨ — ٢٩
ج ٢ ، ص ٢١٢ : ١٩ ، ٢٤
ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٤١ : ٢٤ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ٢٤٢ : ٣
ج ٢ ، ص ٢٥٥ : ٨
ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٢٧
ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٤
ج ٢ ، ص ٣١٠ : ١٨ ، ١٩
- ابن مالك
- ج ١ ، ص ١٠٠ : ١٦ ، ٢٣
ج ١ ، ص ١٠١ : ٢٤ ، ٢٥
- المأمون «خليفة»
- ج ٢ ، ص ٤٤ : ٢٧
ج ٢ ، ص ٤٦ : ١١
ج ٢ ، ص ٩١ : ٢
ج ٢ ، ص ٣٢٦ : ١٦
- مانتران ، روبرت
- ج ١ ، ص ٣٦٨ : ٧
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٩
- الماوردي
- ج ٢ ، ص ١٢٣ : ١٧
ج ٢ ، ص ١٢٩ : ٢٢ ، ٢٥
ج ٢ ، ص ١٣٠ : ٢ ، ٩ ، ١٢ ،
١٤ ، ١٦ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٠
ج ٢ ، ص ١٣١ : ٦ ، ١٣ ، ١٩ ،
٢٠
- ابن المبارك ، أحمد الزبيدي
- ج ١ ، ص ١٩٤ : ١٣
- المبرد
- ج ١ ، ص ٤١١ : ٢٢ ، ٢٤
- المتوكل
- ج ١ ، ص ٣٧٥ : ١٨
- ابن مجاهد ، أحمد بن موسى .
- ج ١ ، ص ٣٧٦ : ٢٢ ، ٢٧
- المجريطي ، مسلمة بن أحمد
- ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ٦ ، ٩ ، ١٣ ،
١٥ ، ٢٤
ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٥
- ابن محمد ، القاسم
- ج ٢ ، ص ٥٣ : ٢٦
- محمد ، محمد عوض
- ج ٢ ، ص ٩٤ : ٣

محمود ، عبد الحليم

ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٨

مخزوم

ج ١ ، ص ١٨٨ : ٢١

مدكور ، إبراهيم

ج ١ ، ص ٣٠٨ : ٩

ج ١ ، ص ٣١٢ : ٢٥

المراكشي ، ابن البناء

ج ٢ ، ص ٣٨ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٣٩ : ٢ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٤١ : ٣

ج ٢ ، ص ٦١ : ٥

المراكشي ، الحسن بن علي

ج ٢ ، ص ٤٤ : ٣

ج ٢ ، ص ٤٧ : ٨ ، ١٠ ، ١٦ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٦٧ : ١٤

المراكشي ، عبد الواحد

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٩١ : ٢٣ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٩٢ : ٦

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٢

مرسي ، ج

ج ٢ ، ص ١٧٢ : ١٢

مرعشلي ، نديم

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٣

مرغليوث

ج ١ ، ص ١٣٠ : ٢٦

ج ١ ، ص ١٣٧ : ٢٠

ج ١ ، ص ١٣٨ : ٣

المرغيناني

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٢٤ ، ٢٧

ابن مروان ، عبد الملك

ج ١ ، ص ٣٩ : ٢٤

مروة ، نصير

ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٣٣

مريم

ج ١ ، ص ٥١ : ٢٤

ابن مزاحم ، الضحاك

ج ١ ، ص ٨٠ : ٢٣

المستنصر ، الحكم

ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ١١

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ١٩

ابن مسرة

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ٢٠

ج ١ ، ص ٣٩١ : ١

ابن مسكويه

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٦

مسلم «الرواية»

ج ١ ، ص ٤١ : ٨

ج ١ ، ص ١٤٩ : ٤

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ١٨ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٣

ابن مسلم ، مهدي

ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ١٣ ، ١٥

٢٣ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ٧ ، ١٠ ، ٢٦

المسيح «عليه السلام»

ج ١ ، ص ٢٧ : ٧

ج ١ ، ص ٣٨ : ١٠ ، ١١ ، ١٦

٢٧ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٣٩ : ٣ ، ٦

ج ١ ، ص ٤٢ : ٢٤

ج ١ ، ص ٥١ : ١٦ ، ١٩

ج ١ ، ص ٥٢ : ٨ ، ٩ ، ١٠

٢٥ ، ١٣

ج ١ ، ص ٥٣ : ٢ ، ١٠ ، ١٣

ج ١ ، ص ١٢٨ : ٧

ج ٢ ، ص ١٨٥ : ١

ج ٢ ، ص ١٩١ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ١٤ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ٤ ، ١٠ ، ١٧

٢٤ ، ٢٣ ، ٢٢ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ٣

ج ٢ ، ص ٣٤٢ : ١

مسروق

ج ١ ، ص ٨٤ : ٢٥

ابن مسعود

ج ١ ، ص ٤٩ : ١٤

ج ١ ، ص ٨٠ : ٥ ، ٢١

ج ١ ، ص ٨٢ : ٢٥

ج ١ ، ص ٨٤ : ٢٦

ج ١ ، ص ٩٦ : ١١ ، ١٢ ، ١٥

٢٧ ، ٢٢

ج ١ ، ص ٩٧ : ١ ، ٦ ، ٧ ، ٨

١٢ ، ١١ ، ١٠

ج ١ ، ص ١٠٢ : ٩ ، ١٠ ، ١٢

١٤ ، ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣

ج ١ ، ص ١٣٢ : ٤

ج ١ ، ص ٣٧٦ : ٢٥

ج ١ ، ص ٣٧٧ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٣

المسعودي

ج ٢ ، ص ٨٦ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢٨

- مسيلمة الكذاب
ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ٥ — ٦
- المصري ، رفيق
ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ١٨
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٩ ، ٣١
- المصري ، عبد الله
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٣٤
ابن مطرف ، أحمد
ج ٢ ، ص ٣٣١ : ١٣
- المطيعي ، محمد نجيب
ج ٢ ، ص ٢٦١ : ١٢ ، ١٥
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١
- ابن مظعون ، عثمان
ج ١ ، ص ١٨٦ : ٢٣
- المعري ، أبو العلاء
ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٣ — ٢٤
- المغيرة
ج ١ ، ص ٢٣ : ٢٥
- المقدسي
ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٣ ، ٢٣
ج ٢ ، ص ٩٤ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٩٦ : ٦ ، ٧
- المقري ، أحمد بن محمد
ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ٢٤
ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ١٩
ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ٤
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٩
- المقرئزي
ج ٢ ، ص ٧٨ : ١٧
- ابن المقفع
ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٢٨
- المكناسي ، ابن غازي
ج ٢ ، ص ٣٨ : ١٩
- المكناسي ، محمد بن أحمد
ج ٢ ، ص ٤١ : ٤ — ٥
- مكي ، محمود
ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ١٧
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٠
- الملكي
ج ١ ، ص ٣٧٢ : ١٧
- المتحن ، الزبيج
ج ٢ ، ص ٦٧ : ٢٣

المنأوي ، محمد عبد الرؤوف

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٧

المنبجي ، اغايوس

ج ٢ ، ص ٩١ : ١ — ٢

ابن منبه ، وهب

ج ١ ، ص ١٥٣ : ٢١

ابن متيل ، أحمد بن فرج

ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ٢ ، ٣ ، ٥ ،

٢٦ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ٢ ، ٨

منجانا

ج ١ ، ص ٨٩ : ٩

المنجد ، صلاح الدين

ج ٢ ، ص ١٩٤ : ٢

المنذري ، الحافظ

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٩

المنصور ، أحمد

ج ٢ ، ص ٥٣ : ٢٧

المنصوري

ج ٢ ، ص ٦١ : ٨

منطانوس ، ريجيو

ج ٢ ، ص ٤٤ : ٢

ابن منظور

ج ٢ ، ص ٢١٣ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٢١٤ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٢

ابن منقذ ، أسامة

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٥ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ٦

المهدي ، العباسي

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٨

المهلي

ج ٢ ، ص ٩٦ : ٦

موسوليني

ج ١ ، ص ١٤٢ : ٢٤

موسى «عليه السلام»

ج ١ ، ص ٢٦ : ٦

ج ١ ، ص ٣٨ : ٢٤

ج ١ ، ص ٤٦ : ٦

ج ١ ، ص ٥١ : ٥ ، ٧

ج ١ ، ص ٥٣ : ٢٤

ج ١ ، ص ١٥١ : ١٢

ج ١ ، ص ١٦٤ : ١٤

ج ١ ، ص ١٧٦ : ٧

ج ١ ، ص ٢٢٦ : ٢٦

موسى ، سلامة

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢٦

موسى ، محمد يوسف

ج ١ ، ص ٥٥ : ٢٤

ج ١ ، ص ٣٣٧ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢١١ : ٣ ، ٢

ج ٢ ، ص ٢١٣ : ١

ج ٢ ، ص ٢١٥ : ١٤

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٧

ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٢٥ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٥

الموصلى ، عمار بن علي

ج ٢ ، ص ٥٨ : ١٥

مونتايت ، بدر

ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٧٧ : ١٠ ، ٩ ، ٥

١٦

مونتجومري ، فوليم

ج ١ ، ص ٣٦٢ : ١٦

مونتسكيو

ج ٢ ، ص ١٠٩ : ٣٠ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ١١٠ : ١٢ ، ٧ ، ٢

١٥ ، ١٤

مونرو ، جيمس

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ١٧

مونس ، حسين

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٦ ، ٥

ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٩٨ : ١٩

ج ٢ ، ص ٣٢٢ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ١٦ ، ٦

ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٣١ ، ١٤ ، ٦

مونك ، س

ج ١ ، ص ٣٢١ : ٥ ، ٤

موني ، ريني

ج ٢ ، ص ١٤٢ : ٢٨

ج ٢ ، ص ١٤٣ : ١

ج ٢ ، ص ١٤٤ : ١٤ ، ٢ ، ١

ج ٢ ، ص ١٤٥ : ٤

موير ، سير وليم

ج ١ ، ص ١٣٠ : ٢٦

ج ١ ، ص ١٣٤ : ١٥

ج ١ ، ص ٣٦٢ : ٢٤

الميداني ، عبد الغني

ج ٢ ، ص ٢٥٤ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٢٤ ، ١٧ ، ١٣

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١١

ميديسي

ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ١

ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ٨

ميرهوف

ج ٢ ، ص ٥٩ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٣

ميكيل أندريه

ج ٢ ؛ ص ٧٨ : ٢

ج ٢ ، ص ٩٤ : ١٧ ، ١٨ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٩٦ : ١٦

ج ٢ ، ص ٩٧ : ١٧

ج ٢ ، ص ٩٨ : ٢٤ ، ٢٨

ابن ميلاد ، أحمد

ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٨

ميمون العابد

ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ٢٥ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٠١ : ٦ ، ١٢

ابن ميمون ، موسى

ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٢٠

مينورسكي

ج ٢ ، ص ٩٢ : ١٧

ج ٢ ، ص ٩٧ : ١٧

ميور

ج ٢ ، ص ١٥٤ : ٢٧

ميور

ج ١ ، ص ٦٤ : ٥

ج ١ ، ص ١٣٤ : ٣١

— ن —

نابليون

ج ١ ، ص ١٣٨ : ١٥

الناصر ، عبد الرحمن

ج ٢ ، ص ٥٣ : ١٥

ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ١٢

ج ٢ ، ص ٣٢٩ : ٢٤ ، ٣١

ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ٢٨ ، ٣٠

ج ٢ ، ص ٣٣١ : ٢ ، ٥ ، ٦ ،

٩ ، ١٥ ، ١٨ ، ٢٤ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ٢ ، ١٦

ابن ناعمة ، عبد المسيح بن عبد الله

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٣٧

نافع «رواية»

ج ١ ، ص ١٠٥ : ١٣ ، ١٤ ، ٢٤

ج ١ ، ص ١٠٦ : ٦ ، ١١ ، ١٤ ،

٢٢

ج ١ ، ص ١١٠ : ٢١

ابن نافع ، عقبة

ج ٢ ، ص ١٨٥ : ٦

ناليو

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٩٢ : ١٧

النباهي ، أبو الحسن بن عبد الله

ج ٢ ، ص ٢٨٨ : ١

ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٣١

النجار ، أحمد

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ١٧

النجار ، محمد زهري

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٤

نحاني

ج ١ ، ص ٩٣ : ٢٢

النخعي ، ابراهيم

ج ١ ، ص ٨٠ : ٢٣

ج ١ ، ص ٨٢ : ٢١

ج ١ ، ص ٨٤ : ٢٤

ج ١ ، ص ٩٦ : ١٠ ، ١١ ، ١٤

ج ١ ، ص ٩٧ : ٨ ، ١٤

ج ١ ، ص ٩٨ : ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ،

١٩ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٩٩ : ٢٢ ، ٢٧

ج ١ ، ص ١٠٠ : ١ ، ٢ ، ٣ ،

٤ ، ٥ ، ١١ ، ١٢

ج ١ ، ص ١٠١ : ٥ ، ٦ ، ٧ ،

١٢ ، ٢١

الندوي ، أبو الحسن علي

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٢٤ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٢٨ ، ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١٥ ، ١٨

ابن النديم

ج ١ ، ص ٩٤ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٣٤

النسائي

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٢ ، ١٨

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٥ ، ٦

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٣

ابن نصر ، أحمد

ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ٤

نصر ، حسين

ج ٢ ، ص ٤٤ : ١٥

نصر ، سيد حسن

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٣٠

ابن نصير ، عبد العزيز بن موسى

ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ٢٨ ، ٣٠

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ٥ ، ١١

ابن نصير ، موسى

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ٤ ، ١٤ ، ١٦

ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ١ ، ١١ ، ١٤

نظيف ، مصطفى

ج ٢ ، ص ٥٠ : ٩

ج ٢ ، ص ٦٨ : ٣ ، ٤

النعمان القاضي

ج ٢ ، ص ٦٢ : ٢٠ — ٢١

نعيمة ، ميخائيل

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٩

ابن النفيس ، علاء الدين

ج ٢ ، ص ٥٥ : ٢١

ج ٢ ، ص ٥٦ : ١٠

نقرة ، التهامي

ج ١ ، ص ٢١ : ٢

ج ١ ، ص ٥٤ : ٢٩

ج ١ ، ص ٥٥ : ١٩

أبو نواس

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ١٩ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ١ ، ٢ ، ٧ ، ٨

النوري

ج ١ ، ص ٣٧١ : ٢٥

ابن نوفل ، ورقة

ج ١ ، ص ٣٧ : ٢٠ ، ٢١ ، ٢٥ ،

٢٦

ج ١ ، ص ٣٨ : ٦

ج ١ ، ص ١٥٠ : ١٦ ، ١٨ ، ٢٠ ،

٢١ ، ٢٣

ج ١ ، ص ١٥١ : ٨ ، ١٠ ، ١١ ،

١٤ ، ١٦ ، ٢٠

ج ١ ، ص ١٦٤ : ٨ ، ١٠ ، ١٢ ،

١٥ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٢١٣ : ١١

ج ١ ، ص ٢٢٦ : ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ ،

٢٨

نولدكه ، تيودور

ج ١ ، ص ٢٣ : ٢٢

ج ١ ، ص ٢٥ : ٢٠

ج ١ ، ص ١٣٠ : ٢٦

ج ١ ، ص ١٣٤ : ٢٥

ج ١ ، ص ١٣٩ : ١

ج ١ ، ص ١٦٧ : ١٠

ج ٢ ، ص ٧٤ : ١٩

ج ٢ ، ص ٨٣ : ٢ ، ٣

ج ٢ ، ص ٨٤ : ٤

النوي

ج ١ ، ص ٢٢٤ : ١٦

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ٧ ، ٢٢

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ١٩

نيازي

ج ١ ، ص ٦٨ : ١٦

نيتشه

ج ١ ، ص ٣٣٤ : ١٥

النيسابوري ، محمد بن محمود

ج ٢ ، ص ٦٢ : ٢٤

نيهاموس

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ٩

نيوطن

ج ٢ ، ص ٣٢ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٤٦ : ٢١

— ه —

الهادي ، موسى

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ٦

هارفي

ج ٢ ، ص ٥٥ : ٢٤

هاشم ، صلاح الدين عثمان

ج ٢ ، ص ٧٣ : ٢

ج ٢ ، ص ٩٩ : ١٣

الهاشمي

ج ١ ، ص ٣٧٧ : ١٧

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٤

الهزلي ، أبوقائم

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٩

هرتسفالد

ج ٢ ، ص ١٧٣ : ١٣

هرتن

ج ١ ، ص ٣٠٩ : ٣٠

هرخرونية ، سنوك

ج ٢ ، ص ٨٨ : ٥

هرشفلد

ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ٥

أبو هريرة

ج ١ ، ص ٢٣ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٢

ابن هشام

- ج ١ ، ص ١٤٩ : ٥ ، ٢٤
 ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢٠
 ج ١ ، ص ١٥٤ : ٥
 ج ١ ، ص ١٥٧ : ١٧ ، ١٩
 ج ١ ، ص ١٥٨ : ١٦
 ج ١ ، ص ١٦٣ : ٢٦
 ج ١ ، ص ١٩٤ : ١٦
 ج ١ ، ص ١٩٨ : ١
 ج ١ ، ص ١٩٩ : ٢
 ج ١ ، ص ٢٠١ : ٢٧
 ج ١ ، ص ٢١٧ : ١٥ ، ١٨ ، ١٩
 ج ١ ، ص ٢٢٣ : ١٤ ، ١٩
 ج ١ ، ص ٢٢٤ : ٣
 ج ١ ، ص ٢٣١ : ٢٢ ، ٢٣
 ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٥ ، ٩
 ج ٢ ، ص ٧٨ : ١٥

هشام ، الأمير

- ج ٢ ، ص ٣١٠ : ٢٣

همبولت ، الكسندر

- ج ٢ ، ص ٧٧ : ٥

الهمداني ، ابن الفقيه

- ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٦
 ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢٥
 ج ٢ ، ص ٩٦ : ٢

الهندي ، علي المتقي

- ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٢١
 هوار ، كليمان

- ج ١ ، ص ٣٣ : ٢

هوتو «ملك المانيا»

- ج ٢ ، ص ٣٣١ : ٦

ابن هود ، المقتدر بالله

- ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ١٨ ، ١٩

هورجونج ، ك . سنوك

- ج ١ ، ص ٣٥٣ : ٢٠ ، ٢٤
 ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٦

هورسيرل

- ج ١ ، ص ٣٣٤ : ١٤

هورشيوس ، باولوس

- ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٢٢ ، ٢٦

هورغرويني

- ج ٢ ، ص ٢٢٨ : ٢١

ابن الهيثم

- ج ١ ، ص ٣٣٢ : ٦
 ج ٢ ، ص ٣١ : ٢٠
 ج ٢ ، ص ٣٤ : ٢٢
 ج ٢ ، ص ٣٨ : ٣ ، ٦

ج ٢ ، ص ٤٩ : ٣ ، ٩ — ١٠
 ج ٢ ، ص ٥٠ : ٨ ، ٢٦
 ج ٢ ، ص ٥١ : ٧ ، ١٠ ، ١٥ ،
 ١٨ ، ٢١ ، ٢٦
 ج ٢ ، ص ٥٢ : ١ ، ٣
 ج ٢ ، ص ٦١ : ٦ — ٧
 ج ٢ ، ص ٦٢ : ٧ — ٨
 ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ١٤

هيجل

ج ١ ، ص ٣٣٢ : ٧
 ج ١ ، ص ٣٣٣ : ٢ ، ٤ ، ٧
 ج ١ ، ص ٣٣٤ : ١٦ ، ٢٤ ، ٢٩

هيجور ، يرونسيل

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٣٢

هيدجر

ج ١ ، ص ٣٣٢ : ٩ ، ٢٩

هيرغرنجه ، سنوك

ج ١ ، ص ١٣٣ : ٢٠

— و —

وات ، منتغمري

ج ١ ، ص ١١٥ : ٤
 ج ١ ، ص ١٢١ : ١٥
 ج ١ ، ص ١٢٢ : ٢٥
 ج ١ ، ص ١٢٣ : ٦

ج ١ ، ص ١٣١ : ٢٤
 ج ١ ، ص ١٣٩ : ٢٢
 ج ١ ، ص ١٤٧ : ١ ، ٢٢
 ج ١ ، ص ١٤٨ : ١ ، ١٠ ، ١٤ ،
 ٢٢
 ج ١ ، ص ١٤٩ : ٢٣ ، ٢٩
 ج ١ ، ص ١٥٠ : ٦ ، ٢٥
 ج ١ ، ص ١٥١ : ١٦ ، ٢٢ ، ٢٤
 ج ١ ، ص ١٥٢ : ١٦
 ج ١ ، ص ١٥٣ : ٤ ، ١٥ ، ١٩
 ج ١ ، ص ١٥٤ : ١ ، ١٨ ، ٣١
 ج ١ ، ص ١٥٥ : ٢٣ ، ٢٧
 ج ١ ، ص ١٥٦ : ٣ ، ٨ ، ١٢ ،
 ٢٢
 ج ١ ، ص ١٥٧ : ٣ ، ٧ ، ١٤
 ج ١ ، ص ١٥٨ : ٧ ، ١٤ ، ١٨
 ج ١ ، ص ١٥٩ : ١ ، ٢٠
 ج ١ ، ص ١٦٠ : ٥ ، ٢٥
 ج ١ ، ص ١٦١ : ٦ ، ١٤ ، ١٩ ،
 ٢٣
 ج ١ ، ص ١٦٢ : ١ ، ٣
 ج ١ ، ص ١٦٣ : ١٣ ، ١٩ ، ٢٣
 ج ١ ، ص ١٦٤ : ١ ، ٦ ، ١٩
 ج ١ ، ص ١٦٦ : ١١ ، ٢٦
 ج ١ ، ص ١٦٨ : ١ ، ٩
 ج ١ ، ص ١٧٣ : ٢٢ ، ٧
 ج ١ ، ص ١٧٤ : ٣ ، ٨ ، ٢١ ،
 ٢٣

واردینبرج ، جون جاکويز

ج ۱ ، ص ۱۷۵ : ۱

ج ۱ ، ص ۱۷۶ : ۲ ، ۲۲ ، ۲۹

ج ۱ ، ص ۱۷۷ : ۱ ، ۸

ج ۱ ، ص ۱۷۸ : ۴

ج ۱ ، ص ۱۸۰ : ۹ ، ۱۱ ، ۱۷ ، ۲۱

ج ۱ ، ص ۱۸۱ : ۳ ، ۱۰ ، ۱۲ ، ۲۰ ، ۱۷

ج ۱ ، ص ۱۸۲ : ۲ ، ۱۸ ، ۲۱

ج ۱ ، ص ۱۸۳ : ۴ ، ۱۶ ، ۳۰

ج ۱ ، ص ۱۸۴ : ۸ ، ۱۴

ج ۱ ، ص ۱۸۵ : ۱۲ ، ۱۸ ، ۲۸

ج ۱ ، ص ۱۸۷ : ۱۳ ، ۲۶ ، ۲۹

ج ۱ ، ص ۱۸۸ : ۴ ، ۱۸ ، ۲۳

ج ۱ ، ص ۱۸۹ : ۵ ، ۸ ، ۱۹ ، ۲۲

ج ۱ ، ص ۱۹۰ : ۲ ، ۱۸ ، ۲۴

ج ۱ ، ص ۱۹۳ : ۱۰

ج ۱ ، ص ۱۹۶ : ۴

ج ۱ ، ص ۱۹۷ : ۱

ج ۱ ، ص ۳۴۸ : ۲۸

ج ۱ ، ص ۳۴۹ : ۵

ج ۱ ، ص ۳۶۲ : ۲۲

ج ۱ ، ص ۳۶۸ : ۶

ج ۱ ، ص ۳۸۷ : ۱۲ ، ۱۳ ، ۱۴ ، ۲۰

ج ۱ ، ص ۳۸۸ : ۱۱ ، ۱۳ ، ۲۴

ج ۱ ، ص ۳۸۹ : ۱ ، ۲ ، ۴ ، ۱۱ ، ۱۲ ، ۱۵

واردینبرج ، جون جاکويز

ج ۱ ، ص ۳۶۸ : ۱۰ ، ۱۳

ج ۱ ، ص ۳۸۷ : ۱ ، ۳ ، ۵ ، ۱۲

ج ۱ ، ص ۳۹۰ : ۱۱

واط ، منتغمري

ج ۱ ، ص ۲۰۵ : ۱

ج ۱ ، ص ۲۰۷ : ۱ ، ۹

ج ۱ ، ص ۲۰۸ : ۱ ، ۲۲

ج ۱ ، ص ۲۰۹ : ۲۵

ج ۱ ، ص ۲۱۰ : ۲ ، ۸

ج ۱ ، ص ۲۱۱ : ۴ ، ۱۷ ، ۲۶ ، ۲۷

ج ۱ ، ص ۲۱۲ : ۵

ج ۱ ، ص ۲۱۴ : ۱۵

ج ۱ ، ص ۲۱۶ : ۲ ، ۳ ، ۶ ، ۱۲

ج ۱ ، ص ۲۱۹ : ۲ ، ۹ ، ۱۰ ، ۲۵

ج ۱ ، ص ۲۲۰ : ۵ ، ۱۰

ج ۱ ، ص ۲۲۱ : ۵ ، ۱۳

ج ۱ ، ص ۲۲۲ : ۱۲ ، ۱۳ ، ۱۵ ، ۲۲

ج ۱ ، ص ۲۲۳ : ۱

ج ۱ ، ص ۲۲۴ : ۲۱ ، ۲۴

ج ۱ ، ص ۲۲۵ : ۵

ج ۱ ، ص ۲۲۶ : ۱۶ ، ۲۱ ، ۲۸

أبو الوفاء	ج ١ ، ص ٢٢٨ : ٢ ، ٣
ج ٢ ، ص ٤٣ : ١ ، ١٧	ج ١ ، ص ٢٢٩ : ٢٧
ج ٢ ، ص ٤٥ : ٦	ج ١ ، ص ٢٣١ : ١١ ، ١٥
ج ٢ ، ص ٦٧ : ٢١	ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٢ ، ٢٨
ابن أبي وقاص ، سعد	ج ١ ، ص ٢٣٤ : ٨ ، ١١ ، ٢٠
ج ١ ، ص ٢٣ : ٢٥	ج ١ ، ص ٢٣٦ : ١ ، ٢٠
ج ١ ، ص ١٥٢ : ٨	ج ١ ، ص ٢٣٧ : ١٦ ، ١٩
ج ١ ، ص ١٨٧ : ٩ ، ١٠ ، ١٢	ج ١ ، ص ٢٣٩ : ١١
ولفسون ، إسرائيل	ج ١ ، ص ٢٤٠ : ١٨ ، ٢٢
ج ١ ، ص ١٣١ : ١٨	ج ١ ، ص ٢٤١ : ١
ج ١ ، ص ١٣٢ : ١٨	ج ١ ، ص ٢٤٣ : ٢
ج ١ ، ص ١٩٦ : ٧	الواقدي ، محمد بن عمر
الولواجي ، أبو الحسن القاضي	ج ١ ، ص ١٩٤ : ١٦
ج ٢ ، ص ٦٣ : ١	الوأواء الدمشقي ، أبو الفرج
الوليد	ج ٢ ، ص ٨٩ : ٣٠
ج ٢ ، ص ١٨٥ : ١٨	ج ١ ، ص ٩٠ : ٢٣
ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٢٣	الوافي ، أحمد
وهلرز ، شارف	ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٤
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٢٠	ابن وائل ، العاص
ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ١٩	ج ١ ، ص ١٥٤ : ١٥
ووبك ، سيديو	ابن وحشية
ج ٢ ، ص ٤٠ : ١٤	ج ٢ ، ص ٥٣ : ١٣
	ابن الوردي
	ج ٢ ، ص ٨١ : ٨

ويبر

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ١٥

ويسكتنزر

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ١٨

ويلز

ج ١ ، ص ٣١ : ١٠

— ي —

ابن يحيى ، يحيى

ج ١ ، ص ١٠٦ : ١٣

ج ١ ، ص ١٠٧ : ١

ابن يزيد ، الوليد

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٣١٨ : ٧

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ١

ابن يسار ، سليمان

ج ١ ، ص ٨٠ : ٢٤

ابن يسار ، معقل

ج ١ ، ص ٨٠ : ١٣

ابن يعرب ، كهلان بن سبأ بن يشجب

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٥

أبو يعقوب ، المنصور

ج ٢ ، ص ٣١٤ : ٢٠ ، ٢١

اليقوبي

ج ٢ ، ص ٨٥ : ١ ، ٢ ، ٤

ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٨

ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢١

ابن اليمان ، حذيفة

ج ١ ، ص ٨٠ : ٢

ياسبرز ، كارل

ج ١ ، ص ٣٣٢ : ١٠ ، ٢٩

ابن ياسر ، عمار

ج ١ ، ص ١٥٥ : ٦ ، ٩

ابن يقي ، محمد

ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ١٩

يحيى عليه السلام

ج ١ ، ص ٢٢٩ : ١٩

ابن يحيى ، عيسى

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢

ابن ينيق ، محمد بن يحيى

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢٤ — ٢٥

يوحنا الدمشقي

ج ١ ، ص ٨٩ : ١٠

يودوفيتش

ج ٢ ، ص ٢٠١ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ١ ، ٩ ، ١٣

ج ٢ ، ص ٢٠٦ : ٧

ج ٢ ، ص ٢٢٨ : ١ ، ٢ ، ٣ ،

٨ ، ١٢ ، ٢١ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ٩ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ٦ ، ١١ ، ١٨ ،

٢٧

ج ٢ ، ص ٢٣٣ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ١٦ ، ١٨ ، ٢٢ ،

٢٣ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٣٦ : ٨ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٢٤٠ : ١ ، ٥ ، ١٧ ،

٢٠ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٤١ : ١ ، ٣

ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ١٤ ، ٢٥ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٢٤٤ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٤٥ : ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥ ،

٢٨

ج ٢ ، ص ٢٤٦ : ١ ، ١٥ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٤٧ : ٢ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٥٠ : ١

ج ٢ ، ص ٢٥١ : ١ ، ٢٠ ، ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٥٢ : ١٧ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٢٥٣ : ١ ، ٣ ، ٩

ج ٢ ، ص ٢٥٤ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ٣ ، ١٠ ، ١٣ ،

١٧ ، ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٥٧ : ١ ، ٢ ، ٦

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ١ ، ٧ ، ٩ ،

٣٠

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ١

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٣ ، ١٤ ، ١٧ ،

٢٦ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ١٤

يوسف «عليه السلام»

ج ١ ، ص ٣٢ : ٦

أبو يوسف

ج ١ ، ص ٨٧ : ٤ ، ١٠

ج ١ ، ص ٩٠ : ١٥

ج ١ ، ص ٩٨ : ٢٧

ج ١ ، ص ٩٩ : ٢٥

ج ١ ، ص ١٠١ : ٧ ، ٩ ، ١٦ ،

٢٢ ، ٢٤

ج ١ ، ص ١٠٣ : ٣ ، ٤ ، ٦

ج ١ ، ص ١٠٤ : ٤ ، ٩ ، ١٠

ج ١ ، ص ٢٣٢ : ١٥ ، ١٩

یونج

ج ۱ ، ص ۲۳۴ : ۱۱ ، ۱۶

ج ۱ ، ص ۲۳۵ : ۶

ابن یونس

ج ۲ ، ص ۴۲ : ۸ — ۹

ج ۲ ، ص ۶۷ : ۲۲

یینبول

ج ۲ ، ص ۸۳ : ۲۰ ، ۲۲

ج ۲ ، ص ۸۴ : ۲۷

خامسا : فهرس الموضوعات

— أ —

الآثار	الآداب
ج ١ ، ص ٣٧ : ٢١ .	ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٢٤ : ٢٥	الآداب الأوروبية
ج ٢ ، ص ١٦٧ : ٤	ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ٢
ج ٢ ، ص ١٨٩ : ٢٩	الآداب الكلاسيكية
ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣٣	ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٠
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢٠ ، ٣٢	الآرامية
الآثار الاسلامية	
ج ٢ ، ص ١٦٨ : ١٠	ج ٢ ، ص ٢٠٧ : ٢٧
ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ١٢	ج ٢ ، ص ٢٠٨ : ٢
آثار الصحابة	ج ٢ ، ص ٢١٣ : ٦ ، ٨ ، ١١
ج ١ ، ص : ٢ ، ٥ ، ١٦ ، ٢١	الآرية
ج ١ ، ص ٩١ : ١٩ ، ٢٠ ، ٢٦	ج ٢ ، ص ٢٦ : ٣ ، ٥ ، ٩
ج ١ ، ص ٩٢ : ٣	الآريين
آثار الصحابة والتابعين	
ج ١ ، ص ٨٦ : ٢٣ ، ٢٤	ج ١ ، ص ٣٢٧ : ١٨
ج ١ ، ص ٩٦ : ٣	ج ٢ ، ص ٢٣ : ٥
الآخرة	ج ٢ ، ص ٢٧ : ١٢
ج ١ ، ص ٤٥ : ٢٥	آل ياسر
ج ١ ، ص ٥١ : ٦	ج ١ ، ص ١٥٥ : ٦
ج ٢ ، ص ٣٢ : ١٦	

الآيات

ج ٢ ، ص ٦٦ : ١٠	ج ١ ، ص ١٤ : ٢٧
ج ٢ ، ص ١١٩ : ١٣ ، ٢٤ ، ٢٧	ج ١ ، ص ٣٢ : ٤
ج ٢ ، ص ١٢٠ : ٣	ج ١ ، ص ٣٣ : ١٩
ج ٢ ، ص ١٢٦ : ٢٣	ج ١ ، ص ٣٧ : ٨ ، ٩
ج ٢ ، ص ١٣٢ : ٣	ج ١ ، ص ٣٨ : ١٨ ، ١٩
ج ٢ ، ص ١٧٨ : ١٤	ج ١ ، ص ٤٠ : ٢٤
ج ٢ ، ص ١٨٥ : ١٤	ج ١ ، ص ٥٢ : ١٢
ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٩	ج ١ ، ص ٧٣ : ٧
ج ٢ ، ص ٢٢٣ : ٢٠	ج ١ ، ص ٧٨ : ١
الآيات الابليسية	ج ١ ، ض ١٣٤ : ١٦
ج ١ ، ص ١٦٢ : ٦	ج ١ ، ص ١٥٥ : ١٦
ج ١ ، ص ١٧٨ : ٨ ، ١١ ، ١٧	ج ١ ، ص ١٥٦ : ١٨
ج ١ ، ص ١٨٠ : ٩	ج ١ ، ص ١٦٠ : ٦ ، ٨ ، ١٤ ، ٢٥ ، ١٧ ، ١٥
آيات القرآن	ج ١ ، ص ١٦١ : ٢٧ ، ٢٩
ج ١ ، ص ١٨٦ : ٣٠	ج ١ ، ص ١٧٦ : ٩
الآيات المدنية	ج ١ ، ص ١٨٢ : ٢٨
ج ١ ، ص ٢٢٩ : ٣١	ج ١ ، ص ١٨٧ : ٢٣
ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٣	ج ١ ، ص ٢١٥ : ١٧ ، ٢٠
الآيات المكية	ج ١ ، ص ٢٢١ : ٢٢
ج ١ ، ص ٢٢٩ : ٣١	ج ١ ، ص ٢٢٨ : ١٤
ج ١ ، ص ٢٣٠ : ١٠ — ١١	ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٢٤
ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٣	ج ١ ، ص ٢٤٣ : ١ ، ٣
	ج ١ ، ص ٢٦٣ : ١٢
	ج ١ ، ص ٢٨٤ : ٦ ، ١٣ ، ١٦
	ج ١ ، ص ٤٠٠ : ٩

الأباطرة

ج ٢ ، ص ١١٧ : ١٧

أباطيل المستشرقين

ج ١ ، ص ٥٤ : ٢٥

الآباء

ج ١ ، ص ٢٣٩ : ٢٢

الآبل

ج ١ ، ص ٢٧٩ : ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٨

الأثر اليهودي

ج ١ ، ص ٢٢٠ : ٣

الأنثوغرافيا

ج ٢ ، ص ١٤٣ : ٨

ج ٢ ، ص ١٤٤ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٤٥ : ١٦

الاجارة

ج ٢ ، ص ٢٣٩ : ٢

الاجتهاد

ج ١ ، ص ١٠ : ٢٠

ج ١ ، ص ٢٥٦ : ٩

ج ١ ، ص ٢٦٧ : ١٥

ج ١ ، ص ٢٧٦ : ١٨

ج ١ ، ص ٢٨٠ : ٤

ج ١ ، ص ٢٩٨ : ٢٠

ج ١ ، ص ٣٧١ : ١٠

ج ٢ ، ص ١٢٤ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٥٣ : ٢٠ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ١

ج ٢ ، ص ٣٠٦ : ٢٥

الاجماع

ج ١ ، ص ٢٩٨ : ٢٠

الأجناس

ج ٢ ، ص ٢٤ : ٩

ج ٢ ، ص ٢٥ : ٢٥

الأحاديث

ج ١ ، ص ٣٣ : ١٢

ج ١ ، ص ٨٦ : ٦

ج ١ ، ص ٩٢ : ١٣

ج ١ ، ص ١٣٤ : ١٦

ج ١ ، ص ٢٢٨ : ١٤

ج ١ ، ص ٢٣١ : ١١

ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٣ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٢٣٧ : ٢٥

ج ١ ، ص ٢٦٤ : ٢ ، ٤ ، ١٠ ، ١٣

ج ٢ ، ص ١١٧ : ١٩ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ١١٨ : ٢٣ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ١١٩ : ٧ ، ١٣ ، ٢٤ ،

٢٦ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ١٢٠ : ٤

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ٢

ج ٢ ، ص ١٢٧ : ٤

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ٢٠ ، ٢١

ج ٢ ، ص ١٣٢ : ٣

ج ٢ ، ص ٢١٥ : ٢١

الأحاديث الأولى

ج ١ ، ص ١٧٦ : ٢٩

الأحاديث الحقوقية

ج ١ ، ص ٩٦ : ٢٤

أحاديث رسول الله

ج ١ ، ص ٩١ : ٣ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٢٢٧ : ١١

الأحاديث الصحيحة

ج ١ ، ص ١٠٠ : ٨

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٩

ج ٢ ، ص ٢٢٥ : ١

الأحاديث المتداولة

ج ١ ، ص ٩٤ : ١٥

الأحاديث الفقهية

ج ١ ، ص ٦٩ : ٢٨ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٨٣ : ٤ ، ٣٠

ج ١ ، ص ٨٥ : ١٣

ج ١ ، ص ٨٦ : ٢

ج ١ ، ص ٩٢ : ١٥

ج ١ ، ص ٩٤ : ٢٤

ج ١ ، ص ٩٥ : ٧ ، ٢٠

الأحاديث المروية

ج ١ ، ص ٨٧ : ٥ .

ج ١ ، ص ٩٨ : ٢٤

ج ١ ، ص ٩٩ : ١٦

ج ١ ، ص ١٠٣ : ١٥

الأحاديث الموضوعة

ج ١ ، ص ٩٦ : ١٠

الأحاديث الموقوفة

ج ١ ، ص ٨٦ : ١٨

الأحاديث النبوية

ج ١ ، ص ١٤ : ٢٧

ج ١ ، ص ٨١ : ١٠

ج ١ ، ص ٨٣ : ١٣ ، ٢٠ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٨٦ : ١٠ ، ١١ ، ١٤ ،

١٧ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٣٠

ج ١ ، ص ١٠٤ : ١٥

ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٢٣

ج ١ ، ص ٢٦٤ : ٢٦

الأخبار

ج ١ ، ص ٢٦ : ١٣

أخبار اليهود

ج ١ ، ص ١٣٧ : ٢٣

الأحباش

ج ١ ، ص ١٥٦ : ١

الأحرف العربية

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢٦

أحكام الاسلام

ج ١ ، ص ٢٥٧ : ٢٩ ، ٣١

أحكام الأطعمة والأشربة

ج ١ ، ص ٧٣ : ٢٢

أحكام الزكاة

ج ٢ ، ص ٢٢٢ : ١٨

الأحكام الشرعية

ج ١ ، ص ٢٥٧ : ٢٧

ج ١ ، ص ٢٧٢ : ٢٩

ج ١ ، ص ٣١٢ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٤٠ : ٧

ج ٢ ، ص ٢٤٥ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٢١ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٥١ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٥٣ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٥٤ : ١٦

أحكام الشريعة

ج ٢ ، ص ٢٤٧ : ٣

الأحكام الفقهية

ج ١ ، ص ٢٩٨ : ٢٠ — ٢١

ج ٢ ، ص ٢٤٠ : ٨ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٤٢ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ١٨

أحكام القرآن

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٣

الأحكام القرآنية

ج ١ ، ص ٢٦٩ : ٢٣

الأحناف

ج ١ ، ص ٩٠ : ١٧

ج ١ ، ص ٢٨٦ : ٢٥

ج ١ ، ص ٤٠٧ : ٢٤

الأحوال الشخصية

ج ١ ، ص ٤٣ : ٢٢

الأخلاق

ج ١ ، ص ٢٦١ : ٢٩

ج ٢ ، ص ١٤٨ : ٥

أخلاق الاسلام

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ١٥ — ١٦

الأخلاق الإسلامية

ج ١ ، ص ٢٥٩ : ١

ج ١ ، ص ٢٦٦ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٤٧ : ٣ ، ٩

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٢٤

الأخلاق العربية

ج ١ ، ص ١٨٨ : ١٥

إخوان الصفا

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٣

ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢٨

الأدب

ج ١ ، ص ٣٢١ : ٣٠

ج ١ ، ص ٣٤٩ : ١٩

الأدب الإسلامي

ج ١ ، ص ٣٨١ : ١٦ — ١٧

ج ١ ، ص ٣٨٢ : ١ ، ١٤

ج ١ ، ص ٣٨٣ : ٢ ، ٨

الأدب الانجليزي

ج ١ ، ص ٤١٢ : ٢٦

الأدب الأندلسي

ج ٢ ، ص ٣١٦ : ٢٩

الأدب الجاهلي

ج ١ ، ص ٤٠٦ : ١٧

الأدب الجغرافي

ج ٢ ، ص ٩٦ : ٣

الأدب الجغرافي التركي

ج ٢ ، ص ٩٣ : ١٥

الأدب الجغرافي العربي

ج ٢ ، ص ٧٣ : ٨ — ١٨

ج ٢ ، ص ٧٤ : ٨ ، ١٣ — ١٤

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢٩ — ٣٠

ج ٢ ، ص ٧٦ : ١٥ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٥ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٧٨ : ٣

ج ٢ ، ص ٨٢ : ٤

ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٩ — ٢٠

ج ٢ ، ص ٩١ : ١٩ — ٢٠

ج ٢ ، ص ٩٢ : ١ ، ٢ ، ١٤

ج ٢ ، ص ٩٤ : ٧ ، ٨ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٩٦ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٩٨ : ٢٥

الأدب الجغرافي الفارسي

ج ٢ ، ص ٩٣ : ١٤ — ١٥

ج ٢ ، ص ٩٦ : ١٥

الأدب الشعبي

ج ١ ، ص ٤١٢ : ٢٩

الأدب العبري

ج ٢ ، ص ٣٣١ : ٢٩

الأدب العربي

- ج ١ ، ص ٣٥١ : ٢٣ .
ج ١ ، ص ٣٨٢ : ١ ، ٢٢ — ٢٣
ج ١ ، ص ٣٩٦ : ٣
ج ١ ، ص ٣٩٨ : ٢٠
ج ١ ، ص ٣٩٩ : ١٩
ج ٢ ، ص ٧٤ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٨٣ : ٨
ج ٢ ، ص ٨٥ : ٦
ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٧
ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٣ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ٩١ : ٣ ، ١٧
ج ٢ ، ص ٩٣ : ١٥ — ١٦ ، ٢٢ ، ٢٤
ج ٢ ، ص ٩٤ : ١٦ ، ١٩
ج ٢ ، ص ٩٥ : ٣
ج ٢ ، ص ٩٦ : ٢
ج ٢ ، ص ٩٨ : ٢٦ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ١٥٥ : ٢٥
ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ٩

الأدب العربي الحديث

- ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٥
ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٧ ، ٢٨

الأدباء العرب

- ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٥

الأدباء المسلمون

- ج ١ ، ص ٣٨٣ : ٥

أدباء المهجر

- ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٩

الأديان

- ج ١ ، ص ٢٩ : ١٣
ج ١ ، ص ١٢٨ : ٥
ج ١ ، ص ١٦٦ : ١٣
ج ١ ، ص ١٧٧ : ٨ ، ١٦
ج ١ ، ص ٢٣٤ : ١٩
ج ١ ، ص ٢٣٨ : ١١
ج ١ ، ص ٣٠٩ : ١٢
ج ١ ، ص ٣٣٠ : ٢٦
ج ١ ، ص ٣٥٢ : ٨
ج ٢ ، ص ٧٤ : ٢٨
ج ٢ ، ص ١٤١ : ٢٣
ج ٢ ، ص ١٥٢ : ٥
ج ٢ ، ص ٢١٥ : ١
ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٣١٣ : ١٧

الأديان السماوية

- ج ١ ، ص ٣٠ : ٢٧
ج ٢ ، ص ١٥٠ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٢١٥ : ٣

الأرسطراطية

ج ٢ ، ص ١٠٧ : ٢٨

ج ٢ ، ص ١٧٧ : ٢٧

أركان الاسلام

ج ١ ، ص ١٨٤ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٠٧ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٢٣ : ١

ج ٢ ، ص ٢٢٧ : ١٤

إرم « قبيلة »

ج ١ ، ص ٤٢٤ : ٤

الأزهر

ج ٢ ، ص ٨٨ : ٩

ج ٢ ، ص ٨٩ : ١٩

الأساطير

ج ١ ، ص ٣٢ : ١٩

ج ١ ، ص ١٢٨ : ١٤

ج ١ ، ص ٢٣٤ : ١٣ ، ١٧

ج ١ ، ص ٣٨٢ : ١٦

ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٩

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ١

ج ٢ ، ص ١٣٩ : ٢٠

الأسانيد

ج ١ ، ص ٨١ : ١٢

ج ١ ، ص ٨٣ : ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٨٤ : ٢

ج ١ ، ص ١٠٢ : ٥

ج ١ ، ص ١٠٤ : ١٥ ، ١٧ ، ٢٢

ج ١ ، ص ١٠٥ : ١ ، ٦ ، ٩ ، ١٠

ج ١ ، ص ١٠٦ : ٢٥

ج ١ ، ص ١٠٧ : ٨

ج ١ ، ص ٢٧٤ : ١ ، ٨

الأسبان

ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٧٩ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ١٦ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ١٥

ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ٨

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ٣

ج ٢ ، ص ٣٢٨ : ١٥

ج ٢ ، ص ٣٢٩ : ٥ ، ٩

الاسبانيين

ج ٢ ، ص ٢٧٩ : ٨

الاستبداد

ج ١ ، ص ٣٦٣ : ٥ ، ٧ ، ٩ ،
٢٠ ، ٢١

ج ١ ، ص ٣٦٤ : ٧ ، ١٨ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٣٦٥ : ١

ج ١ ، ص ٣٨٦ : ٩ ، ١٨

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٦ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٧ : ٧

ج ٢ ، ص ٢٩ : ٣

ج ٢ ، ص ٨١ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٨٦ : ٢١

ج ٢ ، ص ٩٤ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٤٠ : ٧ ، ١١

ج ٢ ، ص ١٤٤ : ٤

ج ٢ ، ص ١٤٥ : ٧ ، ١٣

ج ٢ ، ص ١٥٨ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٧٩ : ٦ ، ٢٧

الاستشراق الأندلسي

ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ٢٦

الاستشراق الأوروبي

ج ١ ، ص ٣٨٣ : ٤

ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٣

الاستشراق الروسي

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٦

ج ٢ ، ص ١٠٧ : ٢٥

ج ٢ ، ص ١٠٩ : ٢٢ — ٢٣

ج ٢ ، ص ١١٠ : ١ ، ٤ ، ٨

ج ٢ ، ص ١١٦ : ٣٠

ج ٢ ، ص ١١٩ : ١٩

ج ٢ ، ص ١٢٠ : ١٢ ، ١٨

ج ٢ ، ص ١٣١ : ١٧

الاستشراق

ج ١ ، ص ٢٥ : ١٠

ج ١ ، ص ٨٩ : ٩

ج ١ ، ص ١٢٣ : ٧

ج ١ ، ص ١٦٣ : ١٩ ، ٢٠

ج ١ ، ص ٢٩٤ : ١٣

ج ١ ، ص ٢٩٥ : ٩

ج ١ ، ص ٣١٠ : ٣ ، ٢٠ ، ٢٢

ج ١ ، ص ٣١٤ : ١ ، ٨

ج ١ ، ص ٣١٥ : ٢٥

ج ١ ، ص ٣١٦ : ٣

ج ١ ، ص ٣٣٢ : ١٣

ج ١ ، ص ٣٤٣ : ١ ، ١١ ، ١

ج ١ ، ص ٣٤٥ : ٦ ، ٩ ، ١١ ،

١٤

ج ١ ، ص ٣٤٨ : ٣

ج ١ ، ص ٣٥٥ : ٢٧ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٣٥٨ : ٦ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٣٥٩ : ١١

الاستشراق الغربي

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ١٣ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٣٥٥ : ٤

ج ١ ، ص ٣٦٤ : ١

الاستشراق الفلسفي

ج ١ ، ص ٣٠٧ : ١٩

ج ١ ، ص ٣٠٨ : ١٥ — ١٦

الاستعراب

ج ٢ ، ص ٧٩ : ٥

ج ٢ ، ص ٩٣ : ١٧

الاستعراب الأوروبي

ج ٢ ، ص ٨٣ : ١٢ ، ١٣

الاستعمار

ج ١ ، ص ١٠ : ٨

ج ١ ، ص ٢٥ : ١١

ج ١ ، ص ٦٦ : ١١ ، ١٥

ج ١ ، ص ٦٧ : ٤

ج ١ ، ص ٣٣٢ : ١٥

ج ١ ، ص ٣٦٣ : ١٩

ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٤ : ١٠

ج ٢ ، ص ١٤٢ : ٦

ج ٢ ، ص ١٥٧ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٦٧ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ٢٩

الاستعمار الأوروبي

ج ١ ، ص ١٢٩ : ١٤ ، ١٥

الاستعمار الغربي

ج ١ ، ص ٢٥٧ : ٢٣

الاسراء

ج ١ ، ص ٥١ : ٥

إسراء محمد

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢٠ ، ٢٣ — ٢٤

الاسراء والمعراج

ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ١٢ ، ١٣

الأسرة الاسلامية

ج ٢ ، ص ١٥٣ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٥٤ : ٢ ، ٧ ، ١٢

الإسلام

ج ١ ، ص ١٠ : ٩ ، ٢٠

ج ١ ، ص ٢١ : ٥ ، ٩

ج ١ ، ص ٢٢ : ٩ ، ١٨ ، ٢٢

ج ١ ، ص ٢٣ : ٧ ، ٩ ، ١٢

ج ١ ، ص ٢٥ : ٩ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٢٧ : ٧ ، ١٨

ج ١ ، ص ٢٩ : ٥

ج ١ ، ص ٣١ : ٢٩

ج ١ ، ص ٣٢ : ١٢

ج ۱ ، ص ۱۳۴ : ۲۰ ، ۲۲	ج ۱ ، ص ۳۴ : ۱۷ ، ۹
ج ۱ ، ص ۱۳۵ : ۵ ، ۱۲ ، ۲۰ ، ۲۴	ج ۱ ، ص ۳۵ : ۲۷
ج ۱ ، ص ۱۳۶ : ۱۷ ، ۱۸ ، ۲۱ ، ۲۴ ، ۲۵ ، ۲۷	ج ۱ ، ص ۳۶ : ۸ ، ۱۹ ، ۲۱ ، ۲۴
ج ۱ ، ص ۱۳۷ : ۱ ، ۵ ، ۶ ، ۱۵	ج ۱ ، ص ۳۷ : ۲۸
ج ۱ ، ص ۱۳۸ : ۱۶ ، ۱۷	ج ۱ ، ص ۳۸ : ۵
ج ۱ ، ص ۱۴۰ : ۱۶ ، ۲۲ ، ۲۴	ج ۱ ، ص ۴۲ : ۱۵
ج ۱ ، ص ۱۴۱ : ۲ ، ۱۵	ج ۱ ، ص ۴۳ : ۲۴
ج ۱ ، ص ۱۴۳ : ۱۵	ج ۱ ، ص ۵۴ : ۲ ، ۲۵
ج ۱ ، ص ۱۵۲ : ۳ ، ۷ ، ۱۱	ج ۱ ، ص ۶۴ : ۱۴
ج ۱ ، ص ۱۵۴ : ۱۲ ، ۲۰ ، ۲۷	ج ۱ ، ص ۶۸ : ۱۴
ج ۱ ، ص ۱۵۵ : ۸ ، ۱۰	ج ۱ ، ص ۷۰ : ۱۷ ، ۲۱
ج ۱ ، ص ۱۵۶ : ۵ ، ۱۶	ج ۱ ، ص ۷۱ : ۹
ج ۱ ، ص ۱۵۸ : ۱۴	ج ۱ ، ص ۷۸ : ۲ ، ۵ ، ۱۹
ج ۱ ، ص ۱۷۴ : ۳ ، ۱۰ ، ۱۵ ، ۲۴	ج ۱ ، ص ۷۹ : ۲ ، ۱۳ ، ۱۴
ج ۱ ، ص ۱۸۰ : ۲۶	ج ۱ ، ص ۸۰ : ۲۵
ج ۱ ، ص ۱۸۳ : ۶	ج ۱ ، ص ۸۱ : ۳
ج ۱ ، ص ۱۸۴ : ۹ ، ۱۰ ، ۱۱ ، ۱۲ ، ۱۷ ، ۲۰	ج ۱ ، ص ۸۲ : ۲۵
ج ۱ ، ص ۱۸۶ : ۴ ، ۵ ، ۱۹ ، ۲۱ ، ۲۴ ، ۲۹	ج ۱ ، ص ۱۱۶ : ۳
ج ۱ ، ص ۱۸۸ : ۲ ، ۲۳ ، ۲۷ ، ۲۹	ج ۱ ، ص ۱۲۰ : ۱۷ ، ۲۶
ج ۱ ، ص ۱۸۹ : ۴ ، ۱۵ ، ۱۶	ج ۱ ، ص ۱۲۱ : ۱۹ ، ۲۴
ج ۱ ، ص ۱۹۰ : ۲۰ ، ۲۲	ج ۱ ، ص ۱۲۲ : ۱
ج ۱ ، ص ۱۹۳ : ۲۱	ج ۱ ، ص ۱۲۷ : ۱ ، ۱۴ ، ۲۰ ، ۲۴
	ج ۱ ، ص ۱۲۸ : ۱۷ ، ۲۷ ، ۳۰
	ج ۱ ، ص ۱۲۹ : ۳ ، ۶ ، ۱۲ ، ۱۷ ، ۱۹ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۲ ، ۲۵
	ج ۱ ، ص ۱۳۱ : ۲

ج ۱ ، ص ۳۲۳ : ۱ ، ۱۲	ج ۱ ، ص ۲۰۸ : ۶ ، ۱۵
ج ۱ ، ص ۳۲۵ : ۸	ج ۱ ، ص ۲۰۹ : ۱۵ ، ۱۶ ، ۲۶
ج ۱ ، ص ۳۲۷ : ۱۳	ج ۱ ، ص ۲۱۰ : ۳
ج ۱ ، ص ۳۲۸ : ۲۱	ج ۱ ، ص ۲۱۹ : ۱۰
ج ۱ ، ص ۳۲۹ : ۲ ، ۱۰ ، ۱۳ ، ۲۴	ج ۱ ، ص ۲۲۴ : ۲۸
ج ۱ ، ص ۳۳۰ : ۲۸ ، ۳۰	ج ۱ ، ص ۲۳۴ : ۹
ج ۱ ، ص ۳۳۱ : ۴ ، ۱۶ ، ۲۶	ج ۱ ، ص ۲۳۷ : ۱۶
ج ۱ ، ص ۳۳۳ : ۶ ، ۲۲	ج ۱ ، ص ۲۳۸ : ۶
ج ۱ ، ص ۳۳۵ : ۲ ، ۱۵	ج ۱ ، ص ۲۴۰ : ۲ ، ۵
ج ۱ ، ص ۳۳۶ : ۱	ج ۱ ، ص ۲۴۱ : ۱۳
ج ۱ ، ص ۳۴۵ : ۳۰	ج ۱ ، ص ۲۴۳ : ۲۲
ج ۱ ، ص ۳۴۸ : ۱۶ ، ۱۸	ج ۱ ، ص ۲۵۴ : ۵
ج ۱ ، ص ۳۵۱ : ۴ ، ۱۵ ، ۲۴ ، ۲۹	ج ۱ ، ص ۲۵۵ : ۲۱ ، ۲۳ ، ۲۴
ج ۱ ، ص ۳۵۲ : ۴ ، ۱۴ ، ۱۷ ، ۱۸ ، ۱۹	ج ۱ ، ص ۲۵۸ : ۲۳
ج ۱ ، ص ۳۵۳ : ۱۱ ، ۱۴	ج ۱ ، ص ۲۶۷ : ۲ ، ۱۹
ج ۱ ، ص ۳۵۴ : ۲۲ ، ۲۳ ، ۲۵ ، ۲۸ ، ۲۹ ، ۳۰	ج ۱ ، ص ۲۶۹ : ۱۲
ج ۱ ، ص ۳۵۴ : ۳ ، ۱۰ ، ۱۵	ج ۱ ، ص ۲۷۲ : ۱
ج ۱ ، ص ۳۵۵ : ۳	ج ۱ ، ص ۳۰۱ : ۱۲
ج ۱ ، ص ۳۵۹ : ۲۶ ، ۳۰ ، ۳۱	ج ۱ ، ص ۳۰۷ : ۵ ، ۱۶ ، ۱۸
ج ۱ ، ص ۳۶۲ : ۱ ، ۲۷ ، ۲۸	ج ۱ ، ص ۳۰۸ : ۳
ج ۱ ، ص ۳۶۴ : ۳	ج ۱ ، ص ۳۰۹ : ۲۸
ج ۱ ، ص ۳۶۶ : ۵ ، ۲۴ ، ۲۷	ج ۱ ، ص ۳۱۱ : ۵ ، ۲۴
ج ۱ ، ص ۳۶۷ : ۲۸ ، ۲۹	ج ۱ ، ص ۳۱۲ : ۷ ، ۲۱
ج ۱ ، ص ۳۶۸ : ۱۳ ، ۱۴	ج ۱ ، ص ۳۱۳ : ۷ ، ۲۱
	ج ۱ ، ص ۳۱۴ : ۳ ، ۵
	ج ۱ ، ص ۳۱۶ : ۱۷ ، ۱۹
	ج ۱ ، ص ۳۱۸ : ۲۱ ، ۲۷
	ج ۱ ، ص ۳۲۱ : ۱ ، ۱۶ ، ۲۳
	ج ۱ ، ص ۳۲۲ : ۱۶ ، ۱۸

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ١٣	١٦ ، ٢٠ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨
ج ١ ، ص ٤٢٣ : ٤	ج ١ ، ص ٣٦٩ : ١٤
ج ١ ، ص ٤٢٥ : ١٦	ج ١ ، ص ٣٧٢ : ٢٢
ج ١ ، ص ٤٢٦ : ٢١ ، ٢٣ .	ج ١ ، ص ٣٧٩ : ٨ ، ٩ ، ١١ ، ١٢
ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٢ ، ٤ ، ١٤ ، ١٧	ج ١ ، ص ٣٨٠ : ٢٤
ج ١ ، ص ٤٢٩ : ١ ، ٤ ، ١٥ ، ٢٨	ج ١ ، ص ٣٨٣ : ١٢
ج ١ ، ص ٤٣١ : ١٤ ، ٢٦	ج ١ ، ص ٣٨٥ : ٢
ج ١ ، ص ٤٥٧ : ٢ ، ٥ ، ٢٢	ج ١ ، ص ٣٨٧ : ١ ، ٥ ، ٨
ج ٢ ، ص ٢٤ : ١١ ، ٢٨	ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٤ ، ٥ ، ٧ ، ٩ ، ١٧ ، ٢٨ ، ٣٦
ج ٢ ، ص ٢٥ : ٦ ، ١٠	ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٤ ، ١١ ، ١٣ ، ١٧ ، ٢١
ج ٢ ، ص ٢٧ : ١٩ ، ٢٢	ج ١ ، ص ٣٩٦ : ٥ ، ٢٠
ج ٢ ، ص ٢٨ : ٨	ج ١ ، ص ٣٩٧ : ١ ، ٢ ، ٧ ، ٨ ، ١٥
ج ٢ ، ص ٣٠ : ٢٠ ، ٢١	ج ١ ، ص ٤٠٠ : ١٣
ج ٢ ، ص ٣١ : ١ ، ٢ ، ٤ ، ٢٣	ج ١ ، ص ٤٠١ : ٢٤
ج ٢ ، ص ٣٢ : ٥ ، ١٣	ج ١ ، ص ٤٠٤ : ٣ ، ٤ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ٤٧ : ١٩ ، ٢٧	ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٩ ، ١٠
ج ٢ ، ص ٧٤ : ٤ ، ٧	ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٧ ، ١١ ، ١٦
ج ٢ ، ص ٨٦ : ٢٩	ج ١ ، ص ٤٠٧ : ١١
ج ٢ ، ص ٨٧ : ٥	ج ١ ، ص ٤٠٨ : ١٦
ج ٢ ، ص ٩١ : ١٨ ، ٢٣	ج ١ ، ص ٤٠٩ : ٥ ، ١٣
ج ٢ ، ص ٩٦ : ٢٧	ج ١ ، ص ٤١٥ : ٧ ، ٩ ، ١٠ ، ١٢ ، ٢٥
ج ٢ ، ص ٩٧ : ٥ ، ١٥	ج ١ ، ص ٤١٦ : ٢٦
ج ٢ ، ص ٩٨ : ١ ، ٧	ج ١ ، ص ٤١٧ : ٣ ، ٣٠
ج ٢ ، ص ١٠٦ : ١	ج ١ ، ص ٤١٩ : ١٩
ج ٢ ، ص ١٠٧ : ١٥	
ج ٢ ، ص ١٠٨ : ٣١	
ج ٢ ، ص ١٠٩ : ٢ ، ١٧ ، ٢٥	

- ج ۲ ، ص ۱۱۰ : ۱۵
ج ۲ ، ص ۱۱۴ : ۲۰
ج ۲ ، ص ۱۱۶ : ۳۱
ج ۲ ، ص ۱۱۷ : ۱ ، ۴ ، ۷
ج ۲ ، ص ۱۱۸ : ۱۰
ج ۲ ، ص ۱۱۹ : ۶ ، ۱۰ ، ۲۲ ، ۲۹
ج ۲ ، ص ۱۲۰ : ۱
ج ۲ ، ص ۱۲۱ : ۱۲ ، ۱۶
۲۶ ، ۲۲
ج ۲ ، ص ۱۲۲ : ۳ ، ۵ ، ۷ ، ۱۰ ، ۱۳ ، ۲۷ ، ۲۹
ج ۲ ، ص ۱۲۳ : ۷ ، ۹ ، ۱۰
ج ۲ ، ص ۱۲۴ : ۱۰ ، ۲۱ ، ۲۲
ج ۲ ، ص ۱۲۵ : ۱۵
ج ۲ ، ص ۱۲۶ : ۱ ، ۲ ، ۷ ، ۱۱ ، ۱۴ ، ۱۶ ، ۱۸ ، ۳۱ ، ۳۲
ج ۲ ، ص ۱۲۷ : ۱
ج ۲ ، ص ۱۲۸ : ۸ ، ۲۲ ، ۲۴
ج ۲ ، ص ۱۲۹ : ۱۱
ج ۲ ، ص ۱۳۱ : ۲۳
ج ۲ ، ص ۱۳۲ : ۲۰
ج ۲ ، ص ۱۳۳ : ۱۶
ج ۲ ، ص ۱۳۴ : ۲۹
ج ۲ ، ص ۱۴۰ : ۱۷ ، ۲۰
ج ۲ ، ص ۱۴۲ : ۲۵
ج ۲ ، ص ۱۴۳ : ۱۷ ، ۲۶
ج ۲ ، ص ۱۴۴ : ۱۳ ، ۱۸
ج ۲ ، ص ۱۴۵ : ۷ ، ۳۰
- ج ۲ ، ص ۱۴۶ : ۲۳ ، ۲۶ ، ۲۹ ، ۳۱
ج ۲ ، ص ۱۴۸ : ۳ ، ۴ ، ۵ ، ۱۶ ، ۲۳ ، ۲۷ ، ۳۰
ج ۲ ، ص ۱۵۰ : ۱۰ ، ۲۱ ، ۲۹
ج ۲ ، ص ۱۵۱ : ۱۹ ، ۲۰
ج ۲ ، ص ۱۵۲ : ۶ ، ۲۱
ج ۲ ، ص ۱۵۴ : ۵ ، ۳۰
ج ۲ ، ص ۱۵۵ : ۱۰ ، ۱۶ ، ۲۱
ج ۲ ، ص ۱۵۶ : ۶ ، ۲۱
ج ۲ ، ص ۱۵۷ : ۶ ، ۷ ، ۹ ، ۱۶ ، ۲۹
ج ۲ ، ص ۱۵۸ : ۱ ، ۹ ، ۱۲ ، ۱۸
ج ۲ ، ص ۱۵۹ : ۱۳ ، ۱۵ ، ۲۵ ، ۳۰
ج ۲ ، ص ۱۷۱ : ۱ ، ۲ ، ۲۴ ، ۲۸
ج ۲ ، ص ۱۷۲ : ۵
ج ۲ ، ص ۱۷۴ : ۳۲
ج ۲ ، ص ۱۷۵ : ۱۱ ، ۲۰
ج ۲ ، ص ۱۷۶ : ۱۶ ، ۲۳
ج ۲ ، ص ۱۷۷ : ۲۰ ، ۲۶ ، ۲۹
ج ۲ ، ص ۱۷۸ : ۲ ، ۴
ج ۲ ، ص ۱۸۴ : ۴
ج ۲ ، ص ۱۸۶ : ۲۹
ج ۲ ، ص ۱۸۹ : ۶ ، ۸
ج ۲ ، ص ۱۹۰ : ۱۲ ، ۳۰
ج ۲ ، ص ۱۹۱ : ۲۰ ، ۲۱

- ج ٢ ، ص ٢٧٧ : ٣ ، ١٠ ، ٢٠ ، ٢٩
- ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ٨ ، ١٦ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩
- ج ٢ ، ص ٢٧٩ : ١٢ ، ١٩ ، ٢٤
- ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ١٣ ، ١٩ ، ٢٦
- ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ١١ ، ١٦
- ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ١٣ ، ١٩
- ج ٢ ، ص ٢٩١ : ١٣ ، ١٤ ، ١٧
- ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ٧
- ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ١٠
- ج ٢ ، ص ٢٩٨ : ١ ، ١٢ ، ٢١
- ج ٢ ، ص ٣٠٢ : ٤ ، ١١ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٥
- ج ٢ ، ص ٣٠٣ : ٨ ، ٢٥ ، ٢٨
- ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ٧ ، ١٦
- ج ٢ ، ص ٣٠٦ : ٢٨
- ج ٢ ، ص ٣١٣ : ١٨
- ج ٢ ، ص ٣١٧ : ١٦
- ج ٢ ، ص ٣٢٢ : ٥ ، ٦ ، ٩ ، ١٠ ، ١٧ ، ٢٤
- ج ٢ ، ص ٣٢٦ : ٤ ، ٥ ، ٢٢
- ٢٦ ، ٢٤
- ج ٢ ، ص ٣٢٨ : ٢٥ ، ٢٧
- ج ٢ ، ص ٣٢٩ : ١٨
- ج ٢ ، ص ٣٣١ : ١ ، ٩
- ج ٢ ، ص ٣٣٧ : ٩
- ج ٢ ، ص ١٩٢ : ١٦
- ج ٢ ، ص ١٩٣ : ٨ ، ٩ ، ١٥
- ج ٢ ، ص ١٩٤ : ١٣
- ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣١ ، ٣٣ ، ٣٥
- ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٢٤
- ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢٣ ، ٢٧
- ٢٩ ، ٣٨
- ج ٢ ، ص ٢٠٩ : ١١
- ج ٢ ، ص ٢١٣ : ١٨ ، ٢٢
- ج ٢ ، ص ٢١٤ : ٢٩
- ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٥ ، ١٦
- ج ٢ ، ص ٢٢٣ : ١٥ ، ١٦
- ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ١٠
- ج ٢ ، ص ٢٢٨ : ١٥
- ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١ ، ٢٨
- ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ٤
- ج ٢ ، ص ٢٣٨ : ١١
- ج ٢ ، ص ٢٤٠ : ١٢
- ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦
- ج ٢ ، ص ٢٤٥ : ٢٢
- ج ٢ ، ص ٢٤٧ : ١٨
- ج ٢ ، ص ٢٤٨ : ١
- ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ١٦ ، ١٧
- ج ٢ ، ص ٢٥١ : ٢٤
- ج ٢ ، ص ٢٥٢ : ٢ ، ٥
- ج ٢ ، ص ٢٥٤ : ٢٠ ، ٢٣
- ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٨
- ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ١٣ ، ١٤
- ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ١٤ ، ٢٤

الاسلام في الاندلس

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ١١

الاسلام والعلم

ج ٢ ، ص ٣١ : ١

الإسلاميات

ج ٢ ، ص ٢١ : ١٦

أسلوب القرآن

ج ١ ، ص ٤٠٩ : ٨

الأسلوب القرآني

ج ١ ، ص ٤٠٩ : ٧

ج ١ ، ص ٤٣٠ : ٢٢

الاسناد

ج ١ ، ص ١٠٤ : ٢٠

ج ١ ، ص ١٠٧ : ٢

ج ١ ، ص ٤٠٨ : ٢

الأشاعرة

ج ١ ، ص ٢٤٢ : ٦

ج ١ ، ص ٣٣١ : ٦

الاشتراكية

ج ١ ، ص ٢٧ : ١٨ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٦٣ : ٢٠

الاشتراكيين

ج ١ ، ص ١٤٢ : ١٧

أشعار اليهود

ج ١ ، ص ٤١٤ : ٦

الأشعرية

ج ١ ، ص ٣٧٤ : ٢٢

الأصالة

ج ١ ، ص ٣١٠ : ١١

ج ١ ، ص ٣١٣ : ١

ج ١ ، ص ٣١٦ : ٢

ج ١ ، ص ٣٢٣ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٩٣ : ٧

أصحاب النبي

ج ١ ، ص ٤٣ : ٧

ج ١ ، ص ٩٠ : ١٨

ج ١ ، ص ١٠٢ : ٨

الأصنام

ج ١ ، ص ٦٤ : ١٧

ج ١ ، ص ١٥٦ : ٢٥ ، ٢٦

ج ١ ، ص ١٥٧ : ٥ ، ٦ ، ١٢

ج ١ ، ص ١٦٢ : ٥

ج ١ ، ص ١٨٠ : ١٠ ، ١٩ ، ٢٢

ج ١ ، ص ١٨١ : ٤ ، ٦ ، ١٣

ج ١ ، ص ٤١٥ : ١٥

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٣١

أصنام قریش

ج ١ ، ص ١٧٨ : ٧

أصول الفقه

ج ١ ، ص ٣١٢ : ٤ ، ٩ ، ٢١

ج ١ ، ص ٢٦٨ : ١٥

ج ١ ، ص ٢٧٢ : ٢٤

ج ١ ، ص ٢٩٠ : ١١

ج ٢ ، ص ٢٥٢ : ٧ — ٨

الاضطهاد القرشي

ج ١ ، ص ١٥٣ : ٤

الأطباء

ج ١ ، ص ٣٧٣ : ٩

ج ٢ ، ص ١٤٦ : ٢٨

الأطباء الأندلسيون

ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٢٩

أطباء العرب

ج ٢ ، ص ٥٤ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٥٥ : ١١ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٨

ج ٢ ، ص ٥٦ : ٢٤

الأطباء المسلمين

ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ١٠

أطباء الهند

ج ٢ ، ص ٥٥ : ١٤

أطباء اليونان

ج ٢ ، ص ٥٥ : ١٤

الأطعمة والأشربة

ج ١ ، ص ٧٤ — ٧٧ : ٢

إعجاز القرآن

ج ١ ، ص ٢٢٤ : ٢٠

ج ١ ، ص ٢٢٥ : ١٩ ، ٢١

ج ١ ، ص ٢٢٦ : ٨

الاعجاز القرآني

ج ١ ، ص ٤٠٨ : ٣١

ج ١ ، ص ٤٠٩ : ٣ ، ٦

الأعراب

ج ١ ، ص ٣٤ : ٢٧

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ١٦ ، ١٩

ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٢٩

ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٩ : ٩

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٥

ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ٥ ، ٧

الاعريق

ج ١ ، ص ٣٢٣ : ١٣

الأفارقة المرابطين	الأكادية
ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ٢١	ج ٢ ، ص ١٩٠ : ١٤
الأفلاطونية	الأكراد
ج ١ ، ص ٣٥٣ : ٢٦	ج ٢ ، ص ٢٩ : ٦
ج ١ ، ص ٣٨٠ : ٢٢	الاحاد
ج ١ ، ص ٣٨٣ : ٢١	ج ٢ ، ص ٢٤ : ١٨
ج ٢ ، ص ١٧٧ : ١	الألمان
الأفلاطونية الجديدة	ج ٢ ، ص ١٧٠ : ١١
ج ١ ، ص ٣٢٢ : ٥	الآلهة
أقباط مصر	ج ١ ، ص ١٥٧ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ١	الألوهية
الاقتصاديين	ج ١ ، ص ٥١ : ٢٦
ج ٢ ، ص ٢٠٦ : ٦	ج ١ ، ص ٥٢ : ١٠
الاقطاع	ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢٤
ج ١ ، ص ١٤٠ : ١٧	ج ١ ، ص ٣٣٣ : ١٩
الاقطاعيين	ج ١ ، ص ٣٣٨ : ٤
ج ١ ، ص ١٤٠ : ٢٨	الامامة
أكاديمية العلوم السوفيتية	ج ١ ، ص ٤٢ : ١٥
ج ٢ ، ص ٩٠ : ٥	ج ٢ ، ص ١٢٣ : ٢١ ، ٢٣ ،
الأكاديميين	٢٤ ، ٢٥ ، ٢٩ ، ٣٠
ج ١ ، ص ١٨٢ : ٨	ج ٢ ، ص ١٢٤ : ١ ، ١١
	ج ٢ ، ص ١٢٩ : ٢٣
	ج ٢ ، ص ١٣٠ : ٢ ، ٣ ، ٧ ، ١١

الامامية

ج ١ ، ص ٣٧٤ : ٢٧ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٣٧٥ : ٣

الامامية الاثني عشرية

ج ١ ، ص ٣٢٩ : ١٧

الامبراطورية الاسلامية

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ١٢

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ١٥

الامبراطورية البيزنطية

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ٢٥ — ٢٦

الامبراطورية الرومانية

ج ٢ ، ص ١٧٩ : ١١

الامبراطورية الساسانية

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ٢١

الامبراطورية العثمانية

ج ١ ، ص ٣٤٦ : ٢٢

الامبراطورية الفرنسية

ج ٢ ، ص ١٤٤ : ٩

الامبريالية

ج ١ ، ص ٣٤٤ : ١٥

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٣ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٦

ج ٢ ، ص ١٤١ : ٢٠

الأمريكان

ج ١ ، ص ٢٣٣ : ١

ج ١ ، ص ٢٤٢ : ٦

ج ٢ ، ص ٣٠ : ١٧

الأمريكيين

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٥

الأمم القديمة

ج ١ ، ص ٤٠٢ : ١٨

أمة الاسلام

ج ١ ، ص ١٥٦ : ٣

الأمة الاسلامية

ج ١ ، ص ١٠ : ٥ — ٦ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٦٨ : ٢٤

ج ١ ، ص ٨١ : ٢٣

ج ١ ، ص ١٥١ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٢١ : ١١

ج ٢ ، ص ١٨٦ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢٩٢ : ١٧

الأمة العربية

ج ١ ، ص ١٠ : ٥ — ٦

ج ١ ، ص ٢٤٤ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٣
ج ٢ ، ص ١٩٢ : ١٠
الأمة المسلمة

ج ١ ، ص ٢٩١ : ٨
الأمويون

ج ١ ، ص ٨١ : ٢٦
ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢٤
ج ٢ ، ص ١٧٥ : ١٦
أمية « قبيلة »

ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢٦
ج ١ ، ص ١٥٣ : ٣
أمية الرسول

ج ١ ، ص ٢٢٤ : ٢٥
أمية محمد

ج ١ ، ص ٢٢٤ : ١٩
الأناجيل

ج ١ ، ص ٤٦ : ٦
الأنارشية

ج ٢ ، ص ١٠٨ : ٤
الأنبياء

ج ١ ، ص ١٠ : ٢٣
ج ١ ، ص ٣٨ : ٢٢
ج ١ ، ص ٣٩ : ٢

ج ١ ، ص ٥٠ : ٤
ج ١ ، ص ١٣٠ : ٢٤
ج ١ ، ص ١٤٢ : ٢٢
ج ١ ، ص ١٧٨ : ٢١
ج ١ ، ص ١٨٢ : ٢٢ ، ٢٦
ج ١ ، ص ١٨٤ : ١٩
ج ١ ، ص ١٩٠ : ١٦
ج ١ ، ص ٢١٢ : ٣
ج ١ ، ص ٢٢٦ : ٢٦
ج ١ ، ص ٣٥١ : ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩
ج ١ ، ص ٤٢٠ : ١٧ ، ٢٥

انتشار الاسلام

ج ١ ، ص ٤٥ : ٢٣
ج ٢ ، ص ١٩٣ : ١٢
ج ٢ ، ص ٢٩١ : ١١ ، ١٤
الأنثروبولوجيا

ج ١ ، ص ٣٦١ : ٢١
الانجيلز

ج ١ ، ص ٢٣٣ : ١
ج ١ ، ص ٢٤٢ : ٩

الانجيل

ج ١ ، ص ٢٣ : ٤
ج ١ ، ص ٢٦ : ٩
ج ١ ، ص ٣٦ : ١٥
ج ١ ، ص ٣٧ : ٢٢ ، ٢٤ ، ٣١

ج ١ ، ص ٣٨ : ٩ ، ١٠ ، ٢٣ ، الأنساب	ج ١ ، ص ٣٨ : ٩ ، ١٠ ، ٢٣ ، الأنساب
ج ١ ، ص ١٦٧ : ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧	ج ١ ، ص ١٦٧ : ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧
ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٢٤	ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٢٤
الانسان المسلم	الانسان المسلم
ج ١ ، ص ١٧٧ : ٢٤	ج ١ ، ص ١٧٧ : ٢٤
الأنصار	الأنصار
ج ١ ، ص ٤٢٥ : ١٥	ج ١ ، ص ٤٢٥ : ١٥
الانفجار السكاني	الانفجار السكاني
ج ١ ، ص ٣٥٤ : ١٨	ج ١ ، ص ٣٥٤ : ١٨
أهل الاستشراق	أهل الاستشراق
ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢	ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢
أهل الأندلس	أهل الأندلس
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٣	ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٣
أهل بدر	أهل بدر
ج ١ ، ص ٣٤ : ٥	ج ١ ، ص ٣٤ : ٥
أهل البصرة	أهل البصرة
ج ١ ، ص ٤٢٨ : ١٦	ج ١ ، ص ٤٢٨ : ١٦
أهل الجزائر	أهل الجزائر
ج ٢ ، ص ٦٥ : ٨	ج ٢ ، ص ٦٥ : ٨
أهل الحديث	أهل الحديث
ج ١ ، ص ٨٥ : ١٣	ج ١ ، ص ٨٥ : ١٣
ج ١ ، ص ٢٧٠ : ١٠	ج ١ ، ص ٢٧٠ : ١٠
ج ١ ، ص ٣٩ : ٥ ، ٣ ، ١٠	ج ١ ، ص ٣٩ : ٥ ، ٣ ، ١٠
ج ١ ، ص ٤٠ : ٩ ، ١٠	ج ١ ، ص ٤٠ : ٩ ، ١٠
ج ١ ، ص ٥١ : ١٨ ، ٢١	ج ١ ، ص ٥١ : ١٨ ، ٢١
ج ١ ، ص ٥٢ : ١١ ، ١٥ ، ١٦	ج ١ ، ص ٥٢ : ١١ ، ١٥ ، ١٦
ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢٢	ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢٢
ج ١ ، ص ١٣١ : ١٦	ج ١ ، ص ١٣١ : ١٦
ج ١ ، ص ١٣٧ : ١٣	ج ١ ، ص ١٣٧ : ١٣
ج ١ ، ص ١٥١ : ٩	ج ١ ، ص ١٥١ : ٩
ج ١ ، ص ١٦٥ : ١١ ، ١٥ ، ١٦	ج ١ ، ص ١٦٥ : ١١ ، ١٥ ، ١٦
ج ١ ، ص ٢٢٦ : ١ ، ١٢ ، ١٣	ج ١ ، ص ٢٢٦ : ١ ، ١٢ ، ١٣
ج ١ ، ص ٤١٧ : ١٤ ، ٢٣	ج ١ ، ص ٤١٧ : ١٤ ، ٢٣
ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٢	ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٢
الأندلسيين	الأندلسيين
ج ١ ، ص ٣٨٢ : ٢٣	ج ١ ، ص ٣٨٢ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ٢٩	ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ٢٩
ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ١	ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ١
ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ٣ ، ٤ ، ١٠	ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ٣ ، ٤ ، ١٠
ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ٢٢	ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٢٩٨ : ٤	ج ٢ ، ص ٢٩٨ : ٤
ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ١٥	ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ١٥
ج ٢ ، ص ٣١٧ : ١٩ ، ٢٦	ج ٢ ، ص ٣١٧ : ١٩ ، ٢٦
ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ٢٨	ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٥ ، ١٤ ، ١٧	ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٥ ، ١٤ ، ١٧
ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ١٣	ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ١٣
ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٨	ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٨

ج ١ ، ص ٢٤٣ : ٩ ، ١١ ، ١٣

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢

أهل الذمة

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٩٨ : ١١ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٣٠١ : ١٣

أهل الرأي

ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ٩ — ١٠ ،

١١ ، ١٣

ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٢

أهل الردة

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٣٠

أهل السنة

ج ١ ، ص ٣٠٩ : ٦

ج ١ ، ص ٣٧٢ : ٦ ، ٢٣ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٣٧٣ : ١٥

ج ١ ، ص ٣٧٤ : ١٩

ج ١ ، ص ٤٠٨ : ١٩

ج ٢ ، ص ٢٧ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٢٣ : ١٣ ، ١٩ — ٢٠

ج ٢ ، ص ١٢٤ : ٦

ج ٢ ، ص ١٣١ : ٢٠

أهل الشرك

ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٤

أهل الفكر

ج ٢ ، ص ٢١ : ١٥

أهل الكتاب

ج ١ ، ص ٣٤ : ٢٧

ج ١ ، ص ١٦٤ : ٥

ج ١ ، ص ٢١٩ : ٢٢ — ٢٣

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٣٣١ : ٢٧

أهل الكلام

ج ١ ، ص ٨٥ : ٢٧

ج ١ ، ص ٨٩ : ٨

ج ١ ، ص ٩٤ : ٢ ، ٣

ج ١ ، ص ٤١٧ : ١

أهل الكهف

ج ٢ ، ص ٨٦ : ٢٩

أهل ماردة

ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ٢ ، ٣

أهل المدينة

ج ١ ، ص ٩١ : ٢٦

ج ١ ، ص ٩٥ : ١٦ ، ١٧ ،

٢٤ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٩٦ : ٤

ج ١ ، ص ٤٢٢ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ٩ — ١٠
ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٤

أهل المشرق

ج ١ ، ص ٤٧ : ٢٧
ج ١ ، ص ٢٤١ : ١ ، ٤
ج ٢ ، ص ٦٦ : ١٣

أهل مصر

ج ٢ ، ص ٣٧ : ١٣

أهل المغرب

ج ١ ، ص ٤٧ : ٢٧
ج ٢ ، ص ٢٩ : ٢٠ ، ٢٢
ج ٢ ، ص ٦٦ : ١٤

أهل مكة

ج ١ ، ص ١٣٨ : ٥
ج ١ ، ص ٤٠٢ : ٢
ج ١ ، ص ٤٢٨ : ١٥ ، ١٦ — ١٧
ج ٢ ، ص ٢٨ : ٦
ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٤

أهل النار

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ٥

أهل يثرب

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ٨ ، ١٥

أهل اليمامة

ج ١ ، ص ٤١ : ١٨

أهل اليمن

ج ١ ، ص ٤١ : ١٨
ج ١ ، ص ٢٧٩ : ٢٤
ج ١ ، ص ٢٨٠ : ٣

الأوتوقراطية

ج ٢ ، ص ١٢٠ : ٦

الأوثان

ج ١ ، ص ١٤٢ : ٨
ج ٢ ، ص ١٩١ : ١٩
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢٩

أوراق البردي العربية

ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٤

الأوروبيون

ج ١ ، ص ١٢٩ : ٦ ، ١١
ج ١ ، ص ١٣٢ : ٢٧
ج ١ ، ص ١٤١ : ٣٠
ج ١ ، ص ٣١١ : ٢٣ ، ٢٨
ج ١ ، ص ٣١٦ : ٢٠
ج ١ ، ص ٣٦٢ : ١٧ ، ٢٣
ج ١ ، ص ٣٦٣ : ١٧
ج ١ ، ص ٣٩٨ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٢٤ : ٥
ج ٢ ، ص ٢٧ : ٥
ج ٢ ، ص ٩٧ : ١٠
ج ٢ ، ص ١١٤ : ١٧
ج ٢ ، ص ٣١٣ : ١٤

الأوليغارشية

ج ٢ ، ص ١٠٧ : ٢٨

الأيدولوجيات

ج ١ ، ص ٢٣٦ : ٢٤

ج ١ ، ص ٣٦٦ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١١٠ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٥٠ : ٢٣

الأيدولوجية

ج ١ ، ص ٢٤ : ٤

ج ١ ، ص ٣٠٧ : ٢

ج ١ ، ص ٣٠٨ : ١٤

ج ١ ، ص ٣١٦ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٤٧ : ٢١

ج ١ ، ص ٣٦٤ : ١

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٩ ، ١٨

الايطالين

ج ١ ، ص ٣٤٦ : ٢٣

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ١٤

ج ٢ ، ص ٣٦ : ١٠

الإيمان

ج ١ ، ص ٣٠ : ١٦

ج ١ ، ص ١٨٢ : ١٠

ج ١ ، ص ٢٤٠ : ٧

ج ١ ، ص ٣٧١ : ١٠

ج ٢ ، ص ٣١ : ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ١٢٦ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٤٦ : ٩

الايمان والعلم

ج ٢ ، ص ١٢٣ : ١٠

أئمة الشيعة

ج ١ ، ص ٣٣٠ : ١٨ ، ٢١

الأئمة الاثني عشر

ج ١ ، ص ٣٧٤ : ٢٩

أئمة المسلمين

ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ٨

ج ٢ ، ص ٣١٠ : ١٦

— ب —

بابا رومة

ج ٢ ، ص ٣٦ : ٥

الباحثون العرب

ج ١ ، ص ٣٩٧ : ٩

ج ١ ، ص ٣٣٩ : ٧

ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٢١

ج ١ ، ص ٤٠٨ : ٢٧

ج ٢ ، ص ١٧١ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢١

الباحثون الغربيون

ج ١ ، ص ٢٧٣ : ٢٧

ج ١ ، ص ٣١٠ : ٢٤

ج ١ ، ص ٣١٦ : ١٨

ج ١ ، ص ٣٢٤ : ١١

ج ٢ ، ص ١٣٩ : ٤

ج ٢ ، ص ١٤٠ : ١٦

ج ٢ ، ص ١٧١ : ١٧

الباحثون المسلمون

ج ١ ، ص ١٤ : ٧

ج ١ ، ص ٢٥ : ٢٥

ج ١ ، ص ٤٠٨ : ٢٥

ج ٢ ، ص ١٩١ : ٦ ، ١٢ ، ١٥

الباطنية

ج ٢ ، ص ١٨١ : ٢٤

ج ٢ ، ص ١٨٧ : ٨

البليوغرافيا

ج ١ ، ص ٣٦٥ : ١٩

ج ١ ، ص ٣٧٠ : ٢٥

البليوجرافيا الأندلسية

ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٢٢

البحث العلمي

ج ١ ، ص ١٣٩ : ١٧

ج ١ ، ص ١٦٥ : ٢٩

ج ١ ، ص ٢٠٩ : ٤ ، ١٤

ج ١ ، ص ٢٥٥ : ١٥ ، ١٦

ج ١ ، ص ٢٥٨ : ٨

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ١٤

ج ١ ، ص ٣١١ : ١٥

ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٨ : ٨

ج ٢ ، ص ٥٠ : ١١

ج ٢ ، ص ٥١ : ١

ج ٢ ، ص ٥٧ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٦١ : ١٦

ج ٢ ، ص ٧٦ : ٢٤ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٨١ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٨٥ : ٥

ج ٢ ، ص ٩٩ : ٣

ج ٢ ، ص ١٤٩ : ١٠

البحوث الاجتماعية

ج ٢ ، ص ١٤٣ : ٥ — ٦

البحوث الاستشراقية

ج ١ ، ص ١٣٠ : ١٤

البحوث الفقهية

ج ١ ، ص ٩١ : ٩

البدعوة

ج ٢ ، ص ١٧١ : ٢٨

البدو

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ١٦

ج ٢ ، ص ٢٩ : ٤ ، ٨ ، ١٠ ، ١٨

ج ٢ ، ص ٦٤ : ٣٢

البربر

ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٣٠

ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٩ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٩٢ : ٢٤

البرجوازية

ج ٢ ، ص ١١٤ : ٣١

البرلمان

ج ٢ ، ص ١١٥ : ٦ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ١١٦ : ٥

البروليتاريا

ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ١٩

البصريين

ج ١ ، ص ٤١١ : ١٠ ، ٢٦

البلغار

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢١

ج ٢ ، ص ٩٧ : ٢١

بنو حنيفة

ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ٦

بنو مخزوم

ج ١ ، ص ١٥٥ : ٦

بنو موسى

ج ٢ ، ص ٤٥ : ١ ، ٥

بني أسد

ج ١ ، ص ٣٧ : ٢٠

بني الأفتس

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٤

بني أمية

ج ١ ، ص ٨٠ : ٣٠

ج ١ ، ص ١٥٣ : ٢ ، ٥

ج ١ ، ص ٤٣١ : ١٨

ج ٢ ، ص ٣٠٣ : ١

بني جمح بن عمرو

ج ١ ، ص ٤٠٧ : ٢٧

بني حام

ج ١ ، ص ٤٢٣ : ٣

بني الزبير

ج ١ ، ص ١٥٣ : ١

بني ضمرة بن بكر

ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٩ ، ٢٢

بني عامر

ج ١ ، ص ٤١٢ : ١٩ ، ٢٠

البوذية	بني عباد
ج ٢ ، ص ١٥٨ : ١٤	ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ٢٤
ج ٢ ، ص ١٨٣ : ٣	بني عبد مناف
البوذيين	ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢٨
ج ١ ، ص ٣٥٣ : ٢٤	بني قريظة
ج ٢ ، ص ١٥١ : ٢٢	ج ١ ، ص ١٣٢ : ٢ ، ٥ ، ٦
ج ٢ ، ص ١٨٣ : ٧٧	ج ١ ، ص ١٣٤ : ٣١
البولنديين	ج ١ ، ص ٤١٤ : ٩
ج ٢ ، ص ٩٧ : ٢٥	بني النضير
بيت المال	ج ١ ، ص ١٣١ : ١٨ ، ٢٢
ج ٢ ، ص ٢١٨ : ١٨ ، ١٩	ج ١ ، ص ١٣٧ : ٢٦
ج ٢ ، ص ٢٩١ : ١٢	بني نوفل
البيزنطيين	ج ١ ، ص ١٥٢ : ١٨
ج ١ ، ص ٤٨ : ٢٩	بني هاشم
ج ٢ ، ص ١٨٩ : ٢٧	ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢٠
بيعة العقبة الكبرى	ج ١ ، ص ١٥٣ : ١٧
ج ١ ، ص ١٥٣ : ٨ ، ١٥	بهاء « قبيلة »
البيمارستانات	ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٢
ج ٢ ، ص ٥٨ : ٢٠ ، ٢٥	البوذا
اليسوع	ج ٢ ، ص ١٨٣ : ١٧
ج ١ ، ص ٧٤ — ٧٧ : ٢	

التاريخ

ج ١ ، ص ٣٤٦ : ١ ، ٥ ، ١٢ ،
 ١٣ ، ١٦ ، ٢٢ ، ٢٤
 ج ١ ، ص ٣٤٧ : ١ ، ٤ ، ١٩ ،
 ٢١ ، ٢٣ ، ٢٦ ، ٢٩
 ج ١ ، ص ٣٤٨ : ٤ ، ١٠ ،
 ١١ — ١٢ ، ١٦
 ج ١ ، ص ٣٤٩ : ١٢ ، ٢٦
 ج ١ ، ص ٣٥٠ : ١٩ ، ٢١
 ج ١ ، ص ٣٥٣ : ١١
 ج ١ ، ص ٣٥٧ : ٢ ، ٢٢ ، ٢٤ ،
 ٢٩ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٣٥٨ : ٤ ، ٧ ، ١١ ،
 ١٢ ، ١٧ ، ٢٦ — ٢٧
 ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٦ ، ١٠ ، ١٥ ،
 ١٧ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣
 ج ١ ، ص ٣٦٠ : ٦ ، ٩ ، ١٠ ،
 ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٥
 ج ١ ، ص ٣٦١ : ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٨ ،
 ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ١٨ ، ٢٦ — ٢٧ ،
 ٢٩ ، ٣٠

ج ١ ، ص ٣٦٢ : ٤ ، ٨ ،
 ١١ — ١٢ ، ١٨ — ١٩
 ج ١ ، ص ٣٦٣ : ٢ ، ٣ — ٤ ،
 ١٣ ، ١٦
 ج ١ ، ص ٣٦٤ : ٤
 ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٣ — ٤

ج ١ ، ص ٣٥٦ : ٥
 ج ١ ، ص ٣٥٧ : ٢٥
 ج ١ ، ص ٣٦١ : ٢١ ، ٢٦
 ج ١ ، ص ٣٦٢ : ٢ ، ١١
 ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٣٠
 ج ٢ ، ص ٢٥ : ١٧
 ج ٢ ، ص ٢٦ : ٢٧
 ج ٢ ، ص ٧٣ : ٣
 ج ٢ ، ص ٧٨ : ١١ ، ١٥

التاريخ الأسباني

ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ١٩

تاريخ الاسلام

ج ١ ، ص ٣٢٣ : ٢٨
 ج ١ ، ص ٣٦٨ : ٤

التاريخ الاسلامي

ج ١ ، ص ١٣٣ : ٩
 ج ١ ، ص ١٤٣ : ٣
 ج ١ ، ص ١٨٥ : ١١
 ج ١ ، ص ٣٤٣ : ٣ ، ٧ ، ٢٢
 ج ١ ، ص ٣٤٤ : ١ ، ٥ ، ٧ ، ٨ ،
 ١٢ ، ٢٢ — ٢٣
 ج ١ ، ص ٣٤٥ : ١١ ، ٢٤ ،
 ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣١

التبشير	ج ١ ، ص ٣٦٦ : ١ ، ٢ ، ٤ ، ٨
ج ١ ، ص ١٢٨ : ١٠	ج ١ ، ص ٣٦٧ : ٧ ، ١٨ ، ٢٢
ج ١ ، ص ١٢٩ : ٨	ج ١ ، ص ٣٦٨ : ١ ، ٢
التجار اليهود	ج ١ ، ص ٣٧٠ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١٦	ج ١ ، ص ٣٨٦ : ٧ — ٨
التجارة الاسلامية	ج ٢ ، ص ٢٢٢ : ١٤
ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١	ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ٣٠
التحليل النفسي	التاريخ الأندلسي
ج ١ ، ص ٢٩ : ١	ج ٢ ، ص ٢٨١ : ١٦
التراث	التاريخ الأوروبي
ج ٢ ، ص ٢٤ : ٢٧	ج ١ ، ص ٣٥٨ : ٢٢
التراث الاسلامي	ج ١ ، ص ٣٦٢ : ٣
ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ٣	التاريخ السياسي
ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٧	ج ٢ ، ص ١٠٦ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٢	تاريخ العرب
التراث الأندلسي	ج ١ ، ص ٣٤٨ : ١٩
ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٣	ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٢١
ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٧	التاريخ العربي
ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٢	ج ١ ، ص ٣٤٣ : ٢٢
التراث الاغريقي	تاريخ الغرب القديم
ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٢١	ج ٢ ، ص ١٥٠ : ٢٢
التراث الجاهلي	التاريخ اليهودي
ج ٢ ، ص ١٩٣ : ١٠ — ١١	ج ٢ ، ص ٢١٩ : ١٣

التراث الروماني

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ٢١

تراث العرب

ج ٢ ، ص ٧٣ : ٤

التراث العربي

ج ١ ، ص ٣٩٨ : ١٨ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٩٤ : ٣

التراث العربي الاسلامي

ج ١ ، ص ١١ : ١٣ : ١٤ —

ج ١ ، ص ٣١٠ : ٧

ج ١ ، ص ٣١١ : ١١

ج ١ ، ص ٣٣٥ : ٨

ج ١ ، ص ١٦٧ : ١٥

التراث العلمي العربي

ج ٢ ، ص ٢١ : ٢

التراث الفلسفي

ج ١ ، ص ٣١٠ : ٢٨

التراث اليوناني

ج ٢ ، ص ٢٢ : ١

ج ٢ ، ص ٧٣ : ١٥

ج ٢ ، ص ١٥٥ : ٢٤

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ٢١

التراث اليوناني الأوروبي

ج ١ ، ص ٣٢٨ : ١

التراجم العربية

ج ١ ، ص ٣٢١ : ٢٧

الترجمة

ج ١ ، ص ٣٩٨ : ٧

ترجمة القرآن

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢١

الترك

ج ١ ، ص ٣٢ : ٧

ج ٢ ، ص ٢٩ : ٦

ج ٢ ، ص ٩٧ : ١٣

الترکمان

ج ٢ ، ص ٢٩ : ٦

التشريع

ج ١ ، ص ٢٦٧ : ١٩

التشريع الاسلامي

ج ١ ، ص ٦٧ : ١٩

ج ١ ، ص ٦٨ : ٢١

ج ١ ، ص ٢٥٦ : ٣

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٦

ج ١ ، ص ٢٦٦ : ٣٠

ج ١ ، ص ٢٦٩ : ١ ، ٣ ، ٦ —	التصوف
٧ ،	
١١ ، ٨	ج ١ ، ص ٣٠٨ : ٢٣
ج ١ ، ص ٢٧٠ : ٢٤ — ٢٥	ج ١ ، ص ٣١٠ : ١
ج ١ ، ص ٢٧٤ : ١٩	التصوف الاسلامي
ج ١ ، ص ٢٨٥ : ١١	ج ١ ، ص ٣٥٨ : ٩
ج ١ ، ص ٢٩٣ : ٢٧	ج ١ ، ص ٣٧٩ : ١٩
ج ١ ، ص ٢٩٤ : ١٠	التصوف المسيحي
ج ١ ، ص ٢٩٥ : ٦ ، ١٤	ج ١ ، ص ٣٧٩ : ١٩ — ٢٠
ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٥	التصوير الاسلامي
ج ١ ، ص ٣٥٨ : ٩	ج ٢ ، ص ٢٥١ : ١٥
ج ٢ ، ص ٢٥١ : ١٥	التصوير عند المسلمين
التشريع الجنائي	ج ٢ ، ص ١٧٩ : ٢٢
ج ١ ، ص ٢٨٨ : ١٥	ج ٢ ، ص ١٨١ : ٦ — ٧
التشريع الجنائي الاسلامي	التصوير عند المسلمين
ج ١ ، ص ٢٨٨ : ١٦	ج ٢ ، ص ١٧٧ : ٣
ج ١ ، ص ٢٩٤ : ٦	التعزيز
التشريع القرآني	ج ١ ، ص ٢٦٨ : ٢٧
ج ١ ، ص ٢٥٨ : ٢٨	ج ١ ، ص ٢٧٥ : ١٠ ، ١١
ج ١ ، ص ٢٥٩ : ٣	ج ١ ، ص ٢٧٦ : ١٥ ، ١٨
ج ١ ، ص ٢٦٧ : ٢٤	ج ١ ، ص ٢٨٣ : ١٥
ج ١ ، ص ٢٧٥ : ٥	ج ١ ، ص ٢٨٦ : ١٤
التشريعات القرآنية	ج ١ ، ص ٢٨٧ : ١٧
ج ١ ، ص ٢٦٦ : ٢٠ ، ٢٨	ج ١ ، ص ٢٨٨ : ٦
ج ١ ، ص ٢٩١ : ٢١	ج ١ ، ص ٢٨٩ : ١٥ ، ٢١ ، ٢٧
	ج ١ ، ص ٢٩٠ : ١ ، ٢ ، ٢٤
	ج ١ ، ص ٢٩٢ : ٢٥ ، ٢٧

التعليم العالي

ج ١ ، ص ٢٥٧ : ٢٨

التفسير

ج ١ ، ص ٤٧ : ٢١

ج ١ ، ص ٥٠ : ٢٢ ، ٢٣

ج ١ ، ص ٢١٦ : ١٥

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ١٥

ج ١ ، ص ٢٦٣ : ١٣

ج ١ ، ص ٢٦٥ : ٥ ، ١١

ج ١ ، ص ٢٧٥ : ٢٧

ج ١ ، ص ٢٧٦ : ٢٠

ج ١ ، ص ٣٧٢ : ٣٠

تفسير القرآن

ج ١ ، ص ٣٧٢ : ٢٩

ج ١ ، ص ٣٧٦ : ٢٣

ج ١ ، ص ٤٣١ : ٢٤

التفكير الاسلامي

ج ١ ، ص ٣١٠ : ٥

التلاوة

ج ١ ، ص ٤٢٤ : ٤ ، ٧ ، ٩

التلمود

ج ١ ، ص ٤٠ : ٨

ج ١ ، ص ١٣٧ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٣٠

تميم « قبيلة »

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٢

التمييز العنصري

ج ٢ ، ص ١٥٢ : ٣ — ٤

التجيم

ج ٢ ، ص ٤٤ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٥٣ : ٩

التزويل

ج ١ ، ص ٣٨ : ١

ج ١ ، ص ٥١ : ٣

التوحيد

ج ١ ، ص ١٦١ : ١٧

ج ١ ، ص ١٦٢ : ٢

ج ١ ، ص ١٧٨ : ١٣

ج ١ ، ص ١٧٩ : ٢٦

ج ١ ، ص ١٨١ : ٢٠ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٢٢١ : ٤

ج ١ ، ص ٣٥١ : ٢٥

ج ١ ، ص ٣٥٢ : ١

ج ١ ، ص ٣٧١ : ١٧

ج ١ ، ص ٤١٩ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٢ : ١٦

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٨

التوراة

ج ۱ ، ص ۲۶ : ۸

ج ۱ ، ص ۳۶ : ۱۵ ، ۳۰

ج ۱ ، ص ۳۷ : ۲ ، ۲۴ ، ۳۰

ج ۱ ، ص ۴۰ : ۸ ، ۱۰

ج ۱، ص ۵۱: ۹، ۱۸، ۲۱

ج ۱ ، ص ۵۲ : ۱

ج ۱، ص ۷۸: ۱۱

ج ۱ ، ص ۱۶۴ : ۱۱

ج ۱ ، ص ۱۶۵ : ۱۱ ، ۱۵

ج ۱ ، ص ۴۱۷ : ۱۸ ، ۲۳

ج ۲ ، ص ۲۱۹ : ۲

التبوقراطية

ج ۲ ، ص ۱۰۸ : ۲

— ۱۰ —

الثقافات البدائية

ج ۲ ، ص ۱۴۳ : ۱۵

الثقافات الغربية

ج ۱ ، ص ۱۳۴ : ۳۱

الثقافة

ج ۲ ، ص ۲۱ : ۱۹

الثقافة الإسلامية

ج ۱ ، ص ۳۲۵ : ۳۱

ج ۱ ، ص ۳۲۷ : ۷

ج ۱ ، ص ۳۶۰ : ۱۲

ج ۲ ، ص ۱۵۵ : ۲۳

ج ۲ ، ص ۲۸۶ : ۲۵

الثقافة الاسلامية الأندلسية

ج ۲ ، ص ۲۸۵ : ۲۱

الثقافة الانسانية

ج ١ ، ص ٢٤ : ١٤

الثقافة الأوروبية

ج ۱، ص ۳۲۰: ۲۱ - ۲۲،

٢٧ - ٢٦

ج ١ ، ص ٣٢٥ : ٢١ - ٢٢

الثقافة الجزائرية

ج ۲ ، ص ۱۴۳ : ۱۴

الثقافة العربية

ج ۱ ، ص ۳۱۳ : ۲۶

ج ۱ ، ص ۳۳۵ : ۱۵

ج ۲ ، ص ۱۹۰ : ۷

ج ۲ ، ص ۱۹۲ : ۶

الثقافة العربية الاسلامية

ج ۱ ، ص ۱۴ : ۱۹ ، ۲۰

ج ١ ، ص ٣٠٧ : ١٦

ج ۱ ، ص ۳۱۸ : ۲۸

ج ۱ ، ص ۳۲۰ : ۲۶

- ج ١ ، ص ٣٢٢ : ١٧
- ج ١ ، ص ٣٢٦ : ٤ ، ١٨
- الثقافة الهندية
- ج ١ ، ص ٣٢٧ : ٩
- الثقافة اليونانية
- ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٢٦
- ثمود « قوم »
- ج ١ ، ص ٣٣ : ٥
- ج ١ ، ص ٤٠٣ : ٢٨
- ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٠
- ج ١ ، ص ٤٢٤ : ٤
- الثورات الاجتماعية
- ج ١ ، ص ١٤٢ : ٤ ، ٥
- الثورة البلشفية
- ج ١ ، ص ١٣٩ : ٢٤
- ثورة الجزائر
- ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ١٨
- الثورة الفرنسية
- ج ٢ ، ص ١١٣ : ٢٥
- ج ٢ ، ص ١١٦ : ٨ — ٩
- ج ١ ، ص ١٥٣ : ٢٠
- ج —
- الجاليات الاسلامية
- ج ٢ ، ص ٩٧ : ٣١
- جامع الزيتونة
- ج ٢ ، ص ١٨٥ : ٢٧
- جامع عقبة بن نافع
- ج ٢ ، ص ١٨٥ : ٢٦
- الجامعات الاسلامية
- ج ١ ، ص ٣٥٦ : ١٢ ، ٢١
- الجامعات الأوروبية
- ج ١ ، ص ٣٥٦ : ١١
- ج ٢ ، ص ٦١ : ٨
- الجامعات البريطانية
- ج ١ ، ص ٢٥٥ : ١٠
- الجامعات العربية
- ج ١ ، ص ٢٢ : ٦
- ج ١ ، ص ٢٥٧ : ١٤
- ج ١ ، ص ٣٥٦ : ١٢
- الجامعات الغربية
- ج ١ ، ص ٣٥٥ : ٢٦
- ج ١ ، ص ٣٥٦ : ٣ ، ٧ ، ٩
- ٢٨ ، ٢٥ ، ٢٣ ، ١٩

- جامعة أوترخت
ج ١ ، ص ٣٥٧ : ٢٦
ج ١ ، ص ٣٥٨ : ١٤
ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٢٨ ، ٣٤
- الجامعات المصرية
ج ١ ، ص ٢٥٧ : ١٤
جامعة الأزهر
ج ٢ ، ص ٣١١ : ١٣
جامعة الاسكندرية
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ١٩
ج ٢ ، ص ١٠٥ : ٢١
ج ٢ ، ص ١٣٤ : ٢
- جامعة اكسفورد
ج ١ ، ص ٦٨ : ٢٩
ج ١ ، ص ١٩٤ : ٢٠
ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٠
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٣
- جامعة الامارات العربية المتحدة
ج ٢ ، ص ٢٧٥ : ٥
جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية
ج ١ ، ص ٢٠٥ : ٦
الجامعة الأمريكية ببيروت
ج ١ ، ص ٣٣٦ : ١١
- جامعة أوترخت
ج ٢ ، ص ٨٣ : ٣١
جامعة ايكس
ج ٢ ، ص ٩٤ : ٢٦
جامعة باو
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٦
جامعة برلين
ج ٢ ، ص ٧٨ : ١٠
جامعة برلين الغربية
ج ٢ ، ص ٢٧٧ : ١٨
جامعة برنستون
ج ١ ، ص ٣٦٩ : ١٣
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٦
جامعة بريسلو
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ١
جامعة بطرسبرغ
ج ٢ ، ص ٨٩ : ٤
جامعة بوسطن
ج ١ ، ص ٣٨٧ : ١٤
جامعة تويننجين
ج ٢ ، ص ٣٨٤ : ١٧

- جامعة الجزائر
ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢٤
- جامعة جوتنجن
ج ٢ ، ص ٧٨ : ١٠
- جامعة السوربون
ج ١ ، ص ٣١٦ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٩٣ : ٢٥
ج ٢ ، ص ٩٤ : ٢٦
ج ٢ ، ص ١٤٤ : ٢٤
- الجامعة السورية
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٢١ — ٢٢ ، ٢٦
- جامعة شيكاغو
ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ١٠
- جامعة قازان
ج ١ ، ص ١٩٨ : ٦
- جامعة القاهرة
ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ١
- جامعة كمبردج
ج ١ ، ص ٦٨ : ٢٦
- جامعة لندن
ج ١ ، ص ٦٨ : ٦ ، ٢٥
ج ١ ، ص ١٣٧ : ٧
- جامعة ليننجراد
ج ١ ، ص ٢٥٤ : ٩
ج ١ ، ص ٢٥٥ : ١٠
- جامعة لينزج
ج ٢ ، ص ٩٠ : ١
- جامعة ليدن
ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ١
- جامعة مدريد
ج ٢ ، ص ٨٢ : ٢١
ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٨ — ٢٩
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٣
- الجامعة المصرية
ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٢٦
- جامعة الملك سعود
ج ١ ، ص ٣٠٨ : ١٩ — ٢٠
ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٩٤ : ٣
- جامعة الملك عبد العزيز
ج ١ ، ص ٦٣ : ٣
- جامعة ليون
ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢

جامعة هارفارد

- ج ٢ ، ص ٢٧ : ٢٦ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ٣٥٢ : ٢١ — ٢٢

الجاهلية

- ج ١ ، ص ٣٠ : ١٨
ج ١ ، ص ٣٤ : ١٨ ، ٢٠
ج ١ ، ص ٥٤ : ٢ ، ٧
ج ١ ، ص ٧٠ : ٢٢ ، ٢٥
ج ١ ، ص ٧٨ : ١٤
ج ١ ، ص ١٣٥ : ١٥
ج ١ ، ص ١٥١ : ٨
ج ١ ، ص ١٧٩ : ٢٠
ج ١ ، ص ٢٢٠ : ٩
ج ١ ، ص ٣٦٧ : ٢٨
ج ١ ، ص ٣٩٧ : ١٤
ج ١ ، ص ٤٠٢ : ٢٢ ، ٢٣
ج ١ ، ص ٤٠٣ : ٩ ، ١٠
ج ١ ، ص ٤٠٦ : ١١ ، ١٥
ج ١ ، ص ٤٠٩ : ٢ ، ٢٢
ج ١ ، ص ٤١٥ : ٢٨
ج ١ ، ص ٤١٦ : ١٢ ، ١٩ ، ٢٥
ص ٤١٧ : ٣ ، ١١
ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٨ ، ١٦
ج ١ ، ص ٤٢٢ : ٩ ، ١٢
ج ١ ، ص ٤٢٣ : ٥
ج ١ ، ص ٤٢٥ : ٦
ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٢٠
ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٨

- ج ١ ، ص ٤٢٩ : ١٩ ، ٢٩
ج ١ ، ص ٤٣٠ : ٤ ، ١٠
ج ١ ، ص ١٥٣ : ١٦
ج ١ ، ص ٢٥٤ : ٢٣

الجاهليين

- ج ١ ، ص ١٦٤ : ٤
ج ١ ، ص ١٨٠ : ١٠
ج ١ ، ص ٣٩٧ : ١٦
ج ١ ، ص ٤٠٧ : ٢٤
ج ١ ، ص ٤١٥ : ٢٣
ج ١ ، ص ٤١٦ : ١٨ ، ٢٠
ج ١ ، ص ٤١٧ : ٧ ، ١٣
ج ١ ، ص ٤١٩ : ٢٦
ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ١٤

الجبر

- ج ٢ ، ص ٣٧ : ٩

جرائم الأشخاص

- ج ١ ، ص ٢٨٢ : ٢٨ ، ٣٠

الجرائم التعزيرية

- ج ١ ، ص ٢٨٨ : ١٠

الجرمكس

- ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢١

الجرمان

- ج ٢ ، ص ١٦٨ : ١٨

الجزائريين

ج ١ ، ص ١٢٨ : ٩

الجزيرة

ج ٢ ، ص ٢٩١ : ١٥

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ١٩

الجغرافيا

ج ٢ ، ص ٢٥ : ١٨ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٧٣ : ٣ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٨١ : ٦

ج ٢ ، ص ٨٥ : ٦

ج ٢ ، ص ٨٦ : ٧ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٩٢ : ٢٠ ، ٢١

الجغرافيا الطبيعية

ج ٢ ، ص ٧٤ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٩٨ : ٧ — ٨

الجغرافيا العربية

ج ٢ ، ص ٧٣ : ١

ج ٢ ، ص ٧٦ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٧٩ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٩

ج ٢ ، ص ٩١ : ١٢

ج ٢ ، ص ٩٥ : ١٠

الجغرافيا الفلكية

ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٢

الجغرافيا الوصفية

ج ٢ ، ص ٧٣ : ١٦

ج ٢ ، ص ٧٧ : ١١ — ١٢ ، ١٣

الجغرافيين

ج ٢ ، ص ٨٦ : ٦

الجغرافيين العرب

ج ٢ ، ص ٨٥ : ٤

ج ٢ ، ص ٨٦ : ٤ ، ٦

ج ٢ ، ص ٩٥ : ١ ، ٧

ج ٢ ، ص ٩٦ : ٢٣

الجماعات المسلمة

ج ١ ، ص ٢٩١ : ٢٤

الجماعة الاسلامية

ج ١ ، ص ١٨٤ : ١٣

الجماعة المسلمة

ج ١ ، ص ١٧٧ : ٢٤ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٢٩١ : ٦

جمع القرآن

ج ١ ، ص ٣٩ : ١٨

ج ١ ، ص ٤١ : ٢١

ج ١ ، ص ٤٢ : ١ ، ٤

ج ١ ، ص ٤٤ : ٦

الجمعية الجغرافية الروسية

ج ٢ ، ص ٩١ : ١٥

الجمهورية

ج ٢ ، ص ١٠٨ : ٢

ج ٢ ، ص ١١٠ : ٢٧

الجن

ج ١ ، ص ١٧٨ : ١٥

ج ١ ، ص ١٨١ : ١٤

ج ١ ، ص ٣٧٤ : ٢٠

الجنايات

ج ١ ، ص ٧٣ : ٢٤

ج ١ ، ص ٧٤ : ٢

الجنس الآري

ج ١ ، ص ٣٠٩ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٢٣ : ١٠

ج ٢ ، ص ٣٣ : ١٨

الجنس الأوروبي

ج ٢ ، ص ٢٤ : ١ — ٢

الجنس السامي

ج ١ ، ص ٣٠٩ : ١١

ج ١ ، ص ٣١٣ : ١٥

ج ١ ، ص ٣٢٣ : ٩

الجنس العربي

ج ٢ ، ص ٢٣ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٦ : ١٢ — ١٣

ج ٢ ، ص ٣٠ : ٣

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٢٧

الجنة

ج ١ ، ص ٢٣ : ٢

ج ١ ، ص ١٨٤ : ١٨

ج ١ ، ص ٢٦٦ : ١٧

ج ١ ، ص ٣٧٦ : ١٥ ، ١٦

الجنيزة

ج ٢٠ ، ص ٢٣٧ : ١٤ ، ٢٠ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٩ ، ١١

الجهاد

ج ١ ، ص ٧٣ : ٢٠

ج ١ ، ص ٧٤ : ٢

ج ٢ ، ص ١٢٣ : ٢١

ج ٢ ، ص ٣١١ : ٢١

الجيش الاسلامية

ج ١ ، ص ١٥٦ : ١٧

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٣٠٣ : ١٤

جيش المسلمين

ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ١

الجيش النصرانية

ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ١٣ — ١٤

— ح —

الحب الإلهي

ج ٢ ، ص ١٨١ : ٢١

الحبش

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢٥

الحج

ج ١ ، ص ١٤١ : ١٤

ج ١ ، ص ١٨٤ : ١٨

ج ١ ، ص ٢٦٣ : ٢٣ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٣٧٨ : ١

ج ١ ، ص ٤٢٣ : ٢٦

الحجر الأسود

ج ١ ، ص ٤٢٣ : ٧ ، ٨

حجة الوداع

ج ١ ، ص ٢٨٩ : ١

الحدود

ج ١ ، ص ٢٧٥ : ٣ ، ٢١

ج ١ ، ص ٢٧٦ : ١ ، ٤ ، ٧ ،

١١ ، ٢٥ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٢٧٧ : ٦

ج ١ ، ص ٢٨٥ : ٢٢

ج ١ ، ص ٢٨٦ : ١٢

ج ١ ، ص ٢٨٧ : ١٧

ج ١ ، ص ٢٨٩ : ١٣ ، ٢٠

ج ١ ، ص ٢٩٠ : ٢٢

ج ١ ، ص ٢٩٢ : ١١

ج ١ ، ص ٢٩٣ : ١٥

الحديث

ج ١ ، ص ٢١ : ٢١

ج ١ ، ص ٣٢ : ٢٣

ج ١ ، ص ٩٥ : ١١

ج ١ ، ص ٩٦ : ٦ ، ١٣ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٩٩ : ٢ ، ٣ ، ٦

ج ١ ، ص ١٠١ : ١٥ ، ١٨ ،

١٩ ، ٢١

ج ١ ، ص ١١٥ : ١٢

ج ١ ، ص ١٦٨ : ٢٥

ج ١ ، ص ٢١٨ : ٦

ج ١ ، ص ٢٧٤ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٦٧ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٧٩ : ٢٥

ج ٢ ، ص ١٢١ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٠٩ : ٣

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ١٦

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٥٢ : ٩ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٢٢ ، ٢٦

الحديث الصحيح

ج ١ ، ص ٢٦٣ : ٢٨

الحديث النبوي

ج ١ ، ص ٦٣ : ٣

ج ١ ، ص ٢٦٤ : ٢٤

ج ١ ، ص ٢٧٢ : ١٧

الحراية

ج ١ ، ص ٢٧٦ : ٢ ، ٤

الحرب العالمية الأولى

ج ١ ، ص ٣٣٢ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٤ : ٢٩

الحرب العالمية الثانية

ج ١ ، ص ٣٣٢ : ٤

ج ٢ ، ص ٧٨ : ٣ — ٤

ج ٢ ، ص ٨٠ : ١٤

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢ — ٣ ، ٨

ج ٢ ، ص ١٤١ : ٢٤

الحركات الاسلامية

ج ١ ، ص ٣٦٠ : ١٨ ، ٢٢ — ٢٣

حركة المحدثين

ج ١ ، ص ٨٢ : ٢٧

الحروب الصليبية

ج ١ ، ص ٢٣ : ٣

ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢٠

ج ١ ، ص ١٢٨ : ٢٨

ج ١ ، ص ١٢٩ : ٢ ، ٣ ،

١٠ ، ١٢

الحرية

ج ١ ، ص ١٠ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٢٩ : ٢

ج ٢ ، ص ١٤١ : ١٨

الحسبة

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ١٦ ، ١٩

الحضارات

ج ٢ ، ص ٢٢ : ١٩ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ١٣٩ : ١٢

ج ٢ ، ص ١٤٠ : ٣

ج ٢ ، ص ١٤١ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٤٢ : ١٣ ، ١٦

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٧٤ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٩٢ : ٢

ج ٢ ، ص ١٩٣ : ٣ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٢٢١ : ٤

الحضارات الشرقية

ج ١ ، ص ٣١٧ : ١١

الحضارات القديمة

ج ١ ، ص ٣٢٤ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ١٠

الحضارة

ج ٢ ، ص ٢١ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٦٧ : ٥

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢٥

حضارة الاسلام

ج ١ ، ص ٦٨ : ٤

الحضارة الاسلامية

ج ١ ، ص ٣٥٣ : ١٨

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ١٠ ،

١٢ — ١٣ ، ١٦

ج ٢ ، ص ٤٤ : ١٨ — ١٩

ج ٢ ، ص ٦٤ : ٣ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٥ — ١٦

ج ٢ ، ص ٩١ : ١٧

ج ٢ ، ص ١٣٩ : ١٢

ج ٢ ، ص ١٥٨ : ١١

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ١٦

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢٤

ج ٢ ، ص ١٧٣ : ٢٥

ج ٢ ، ص ١٧٥ : ١٥

ج ٢ ، ص ١٧٩ : ٧ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ١٩٢ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ١١ ، ١٢

ج ٢ ، ص ٢٧٥ : ١ — ٢

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ٣ ، ٨

ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ٢

ج ٢ ، ص ٣١٢ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٣٢٢ : ٣

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ١٤

ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ٢٩

الحضارة الاغريقية

ج ١ ، ص ٣٥٢ : ٢٠

الحضارة الأوروبية

ج ١ ، ص ٣٦٨ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٤ : ٣٠

ج ٢ ، ص ١٤٢ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ١٣

الحضارة البابلية

ج ١ ، ص ٣٢٤ : ١٩

الحضارة البيزنطية

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٧٤ : ١٦

ج ٢ ، ص ١٧٩ : ١٨

حضارة الرومان

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢٢

الحضارة الرومانية

ج ١ ، ص ٣٥٢ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ١٢

الحضارة الساسانية

ج ٢ ، ص ٢٢ : ٢٥

الحضارة السراسينية

ج ٢ ، ص ٢٢ : ٢٥

الحضارة الصينية

ج ١ ، ص ٣٥٢ : ٢٠

الحضارة العباسية

ج ٢ ، ص ١٧٦ : ٦

الحضارة العربية

ج ١ ، ص ٣٢٤ : ١٩

ج ٢ ، ص ٢١ : ١٦

ج ٢ ، ص ٢٢ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٥ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٧ : ١٦ — ١٧

ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٤

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٤ — ٢٥

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢١ ، ٢٢

ج ٢ ، ص ٩٩ : ٩ — ١٠

ج ٢ ، ص ١٧٩ : ١٠

ج ٢ ، ص ١٨٩ : ١٣

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٦

ج ٢ ، ص ١٩٢ : ٢٧

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٢٧

الحضارة العربية الاسلامية

ج ١ ، ص ٣١ : ١

ج ٢ ، ص ١٦٧ : ١٦

ج ٢ ، ص ١٧٠ : ٤

الحضارة العصرية

ج ١ ، ص ٣٢٤ : ١٩

الحضارة الغربية

ج ١ ، ص ٣١ : ٢

ج ١ ، ص ٦٧ : ٩

ج ١ ، ص ١٧٥ : ١

ج ١ ، ص ٣٦٩ : ١

ج ٢ ، ص ١٤١ : ٢٦

ج ٢ ، ص ١٤٢ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٧٩ : ١٩ ، ٢٠

الحضارة القرطبية

ج ١ ، ص ٣٨٠ : ٢٨

الحضارة اللاتينية

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٣٢٢ : ١٥

الحضارة المسيحية

ج ٢ ، ص ٣٢٦ : ١١

الحضارة الهلينية

ج ١ ، ص ٣٥٣ : ١٩

حضارة اليونان

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢٢

الحضارة اليونانية

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢١

حقوق الانسان

ج ٢ ، ص ١١٣ : ٢٥

الحكام المسلمين

ج ٢ ، ص ١٧٩ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٣٠٣ : ١ ، ٩

الحكم الاسلامي

ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ٢٥

الحميرين

ج ٢ ، ص ١٧٤ : ١٥

الحنابلة

ج ١ ، ص ٢٤١ : ٢٨

ج ١ ، ص ٢٤٢ : ٧ ، ٩ ، ١٤ ، ١٠

ج ١ ، ص ٢٨٦ : ٢٦

ج ١ ، ص ٢٩٢ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٢٣ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٢٣٠ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٤١ : ١٠ ، ١٢

ج ٢ ، ص ٢٤٢ : ٥ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ١ ، ٢

ج ٢ ، ص ٢٤٦ : ١٤

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٣ ، ٥ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ١٠ ، ١١

الحنبلية

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٣

الحنفية

ج ١ ، ص ١٤٠ : ٣١

ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٣٠ : ٣ ، ٨ ، ١٢ ، ٢٦ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٥

ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ١٢ ، ١٣ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٣٣ : ٤ ، ١٣ ، ١٦

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ١٤

ج ٢ ، ص ٢٣٨ : ٦ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٤١ : ١٠ ، ١٢ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٤٢ : ٥ ، ١١ ، ١٢ ، ١٥ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ١

ج ٢ ، ص ٢٤٨ : ٢٨

حياة النبي

ج ١ ، ص ١٣٩ : ١٥

ج ١ ، ص ٢٣٦ : ١٣

— خ —

الخراج

ج ٢ ، ص ٢٩٢ : ٣

خزاعة « قبيلة »

ج ١ ، ص ٤١١ : ١٢

ج ١ ، ص ٤١٣ : ١٩ ، ٢٣

الخزرج

ج ٢ ، ص ٩٧ : ٢١

الخط العربي

ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٢٥

الخط الكوفي

ج ٢ ، ص ١٨٥ : ٢٨

الخط النبطي

ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٢٦

الخطابة

ج ١ ، ص ٣٧٤ : ٧

الخلافة

ج ١ ، ص ٤٢ : ٢٣

ج ١ ، ص ١٤٠ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٩

ج ٢ ، ص ٢٥٣ : ٨ ، ١٥ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٥٥ : ١٥ ، ٢٢ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٥ ، ١٠ ، ١٩

٢٧ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ٢٦

الحواريون

ج ١ ، ص ٤٦ : ٧

الحياة الاجتماعية الاسلامية

ج ٢ ، ص ١٣٩ : ١

حياة الرسول

ج ١ ، ص ١١٧ : ١٥

ج ١ ، ص ١٣٣ : ٨

ج ١ ، ص ١٤٩ : ٨

ج ١ ، ص ٢٣١ : ٨

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٢٥

حياة محمد

ج ١ ، ص ١٣١ : ٨

ج ١ ، ص ١٤٨ : ١٥ ، ١٨

ج ١ ، ص ١٤٩ : ١ ، ٨

ج ١ ، ص ١٧٧ : ٣ ، ٤

الحياة المحمدية

ج ١ ، ص ٣٥ : ٧

الخلافة الأندلسية	ج ١ ، ص ٣٢١ : ٢٤
ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ١١	ج ١ ، ص ٣٧٣ : ٢٨
الخلافة الراشدة	ج ٢ ، ص ٧٤ : ٦
ج ٢ ، ص ٢٢٢ : ١١ — ١٢	ج ٢ ، ص ١١٧ : ١٠ ، ١٥ ، ٢٠
الخلافة العباسية	ج ٢ ، ص ١١٩ : ١٨ ، ٢٦
ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ١٥	ج ٢ ، ص ١٢١ : ١ ، ١١
الخلافة العثمانية	ج ٢ ، ص ١٢٨ : ١١ ، ١٦
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١٠	ج ٢ ، ص ١٢٩ : ٢١ ، ٢٢
ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١	ج ٢ ، ص ١٣٠ : ٨
الخلفاء	ج ٢ ، ص ١٥٩ : ٢٣
ج ١ ، ص ١٠٤ : ٢	ج ٢ ، ص ١٧٣ : ٦
ج ١ ، ص ٣٨٢ : ٨	ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ٢٦
ج ٢ ، ص ٣٣ : ٨	الخلافة الإسلامية
ج ٢ ، ص ١٧٦ : ١٢	ج ١ ، ص ٣٥٤ : ١٧
ج ٢ ، ص ١٧٨ : ٢٣	ج ٢ ، ص ١١٧ : ٢٩
ج ٢ ، ص ٢٢٣ : ٧	ج ٢ ، ص ١١٨ : ١٨ ، ٢٦
ج ٢ ، ص ٢٢٨ : ٢٣	ج ٢ ، ص ١١٩ : ٢١
الخلفاء الأوائل	ج ٢ ، ص ١٢٠ : ١٤ ، ٢٢ ، ٣٠
ج ١ ، ص ٨١ : ٢٦	ج ٢ ، ص ١٢١ : ٩ ، ١٠ ، ١٤ — ١٥
ج ٢ ، ص ١١٨ : ١٥	ج ٢ ، ص ١٢٨ : ١٥ ، ١٨ ، ٢١
ج ٢ ، ص ١٢٨ : ١٠	ج ٢ ، ص ١٣١ : ١٩ ، ٢١
الخلفاء الراشدين	ج ٢ ، ص ٣٢٩ : ١٤
ج ١ ، ص ٤١ : ٥ ، ٦	الخلافة الأموية
ج ١ ، ص ٨١ : ٢٣ ، ٢٤	ج ١ ، ص ٤٠٤ : ٨
	ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ١٩

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ١٨ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٢١٨ : ١٦ — ١٧

خلق القرآن

ج ١ ، ص ٩٣ : ١٩

ج ١ ، ص ٩٤ : ٤

الخليفة

ج ١ ، ص ١٥٢ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٧١ : ٢٦

ج ١ ، ص ٣٧٥ : ٣٠

ج ١ ، ص ٤١٧ : ١٦

الخمير

ج ١ ، ص ٢٣٥ : ١٤

ج ١ ، ص ٢٦٦ : ٢١ ، ٢٣

ج ١ ، ص ٢٦٨ : ٢٤

ج ١ ، ص ٢٧٥ : ٤ ، ٥

ج ١ ، ص ٢٧٦ : ٤

ج ١ ، ص ٢٨٣ : ٢٠ ، ٢١ ،

٢٢ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٢٨٤ : ١ ، ٧ ، ١٣ ،

١٥ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٣٠

ج ١ ، ص ٢٨٥ : ٣ ، ٤ ، ٧ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٢٩٧ : ٢٣

ج ١ ، ص ٢٩٩ : ١٧

ج ٢ ، ص ٩١ : ١

ج ٢ ، ص ١٨٥ : ١

الخمور

ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢٧

الخوارج

ج ١ ، ص ٤١٧ : ١

— د —

الدار الآخرة

ج ١ ، ص ٢٤٠ : ٨

دار الكتب المصرية

ج ٢ ، ص ٨٠ : ١٥

ج ٢ ، ص ٨٩ : ١٨

الدثار

ج ١ ، ص ٢٣٣ : ٢٦

الدراسات الاجتماعية

ج ٢ ، ص ١٤٤ : ٢

ج ٢ ، ص ١٥٤ : ٢٤

ج ٢ ، ص ١٥٦ : ٢٤ — ٢٥

ج ٢ ، ص ١٥٩ : ١

الدراسات الاستشرافية

ج ١ ، ص ١٠ : ٢

ج ١ ، ص ٢٤ : ٧

ج ١ ، ص ٢٥ : ٢٧

ج ١ ، ص ١١٦ : ٧

ج ١ ، ص ٢٦٩ : ١٤

ج ١ ، ص ٣٥٧ : ٨ ، ٩ ، ١٦ ،
٢٧

ج ١ ، ص ٣٥٨ : ٧ ، ٨

ج ١ ، ص ٣٥٩ : ١٦

ج ١ ، ص ٣٦٠ : ٢٤

ج ١ ، ص ٣٦١ : ٣ ، ٥ ،
٢٩ — ٣٠

ج ١ ، ص ٣٦٢ : ١٨ — ١٩

ج ١ ، ص ٣٦٣ : ١٠ — ١١

ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٣ ، ٣٠

ج ١ ، ص ٣٦٦ : ٢٣

ج ١ ، ص ٣٦٧ : ١٩ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٣٧٨ : ١٠ — ١١

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ٥

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ١ — ٢

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٢٧

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٣٥ ، ٣٦

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٣٧

ج ٢ ، ص ٢٧٧ : ١٠

الدراسات الأنثروبولوجية

ج ١ ، ص ٣٥٨ : ٢٩

الدراسات الأندلسية

ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ٩ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٨ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ٢٢

ج ١ ، ص ٣٠٨ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٤٠ : ١

ج ٢ ، ص ١٤١ : ٧

ج ٢ ، ص ١٥٦ : ٩

ج ٢ ، ص ١٥٧ : ١

الدراسات الاستشراقية المعاصرة

ج ١ ، ص ٢٥١ : ٢ — ٣

ج ١ ، ص ٢٥٣ : ٢ — ٣

الدراسات الإسلامية

ج ١ ، ص ١٢٩ : ٢٧

ج ١ ، ص ٢٥٦ : ١٤

ج ١ ، ص ٣١٣ : ٣١

ج ١ ، ص ٣٢٥ : ٣

ج ١ ، ص ٣٤٤ : ١٦

ج ١ ، ص ٣٤٥ : ٢٣

ج ١ ، ص ٣٤٦ : ٢٠

ج ١ ، ص ٣٤٧ : ١٧

ج ١ ، ص ٣٤٩ : ٨ ، ١٢ ،
١٤ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٣٥٠ : ١٣ ، ١٩ ،

٢٠ — ٢١ ، ٢٣ — ٢٤

ج ١ ، ص ٣٥١ : ٨ ، ١٤

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ٦

ج ١ ، ص ٣٥٥ : ١٩ ، ٢٣ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٣٥٦ : ١ ، ٣ ، ٩ ،

١١ ، ١٨ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٧ ،

٢٨ ، ٣٠

الدراسات التاريخية	ج ٢ ، ص ٨٧ : ٣٢
ج ١ ، ص ٣٤٤ : ٦	ج ٢ ، ص ٩٠ : ٤
الدراسات التركية	ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ١٨
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٩	الدراسات العربية والاسلامية
الدراسات التلمودية	ج ٢ ، ص ٩٤ : ٢٧
ج ٢ ، ص ٣٣١ : ٢٨	الدراسات الغربية
الدراسات السامية	ج ١ ، ص ٣٥٥ : ١٣
ج ٢ ، ص ٨٣ : ٤ — ١٠ ، ٥	ج ١ ، ص ٣٨٧ : ١٥
الدراسات السوسولوجية	الدراسات القرآنية
ج ٢ ، ص ١٤٣ : ٥	ج ١ ، ص ٥٤ : ٢٤
الدراسات الشرقية	دراسات المستشرقين
ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٢٨ ، ٣٤	ج ١ ، ص ٤٣٤ : ٩ ، ٢٣ ، ٣٨
ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٤	الدراسات اليهودية
ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢ — ٣	ج ١ ، ص ٣١٥ : ٣ ، ١٧
الدراسات الصينية	الدراما اليونانية
ج ١ ، ص ٣٥٦ : ٤	ج ٢ ، ص ٨٨ : ٢٨ — ٢٩
الدراسات العربية	الدراويش
ج ١ ، ص ٢٧ : ٢٦	ج ١ ، ص ٢٧ : ١٠
ج ٢ ، ص ٥٨ : ١٠	الدراسات الغربية
ج ٢ ، ص ٦٠ : ٢٦	ج ٢ ، ص ١١١ : ١٤
ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢	ج ٢ ، ص ١١٣ : ١٠
ج ٢ ، ص ٨٣ : ٧ ، ٢٨	
ج ٢ ، ص ٨٤ : ٢	

الدساتير المعاصرة	الدول العربية
ج ٢ ، ص ١٠٨ : ١٥ — ١٦	ج ١ ، ص ٣٥٧ : ٢٣
الدستور	ج ٢ ، ص ١٩٠ : ١١
ج ٢ ، ص ١٠٨ : ١٢ ، ١٣ ، ١٦ ، ٣١	الدول الغربية
ج ٢ ، ص ١٢٢ : ٢٢	ج ٢ ، ص ١٤١ : ١٧
دستور الاسلام	الدولة الاسلامية
ج ٢ ، ص ١٢٨ : ٢	ج ١ ، ص ١٥٢ : ٢٢
الدستور الاسلامي	ج ١ ، ص ٢٥٨ : ٢٤
ج ٢ ، ص ١٠٦ : ٢٤	ج ١ ، ص ٢٨٩ : ٢٣
ج ٢ ، ص ١٢٧ : ٢٠	ج ٢ ، ص ١٢٥ : ١٥ ، ٢١ ، ٢٣
الدعاية الصهيونية	ج ٢ ، ص ١٢٦ : ١٢
ج ٢ ، ص ١٥٨ : ٢	ج ٢ ، ص ١٢٧ : ٢٧
الدعوة الاسلامية	ج ٢ ، ص ١٢٨ : ٣
ج ١ ، ص ١٥٨ : ١٤	ج ٢ ، ص ١٣٠ : ٢٥
ج ١ ، ص ١٧٧ : ١٢	ج ٢ ، ص ١٣٢ : ٢٠
ج ١ ، ص ١٨٢ : ٢٢ ، ٢٨	ج ٢ ، ص ١٨٩ : ٢٣
الدول الاسلامية	ج ٢ ، ص ١٩٢ : ٢
ج ١ ، ص ٢٥٧ : ٢٦	ج ٢ ، ص ١٩٣ : ٢
ج ١ ، ص ٣٥٧ : ٢٣	الدولة الاسلامية الأندلسية
دول الطوائف	ج ٢ ، ص ٣٠٢ : ٢٧
ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ١	دولة بني أمية
	ج ١ ، ص ٤١٠ : ١

الدولة البيزنطية

ج ٢ ، ص ٩٧ : ٢٨

الدولة الحميرية

ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٢٣

الدولة السعودية

ج ١ ، ص ٢٩٤ : ٢

الدولة العباسية

ج ١ ، ص ٩٣ : ١٨

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ٣ — ٤

الدولة العربية الاسلامية

ج ١ ، ص ٣٢١ : ٢٤

الدولة الغربية المعاصرة

ج ٢ ، ص ١١٢ : ٧ — ٨

ج ٢ ، ص ١١٤ : ٣

ج ٢ ، ص ١٢٠ : ١٦ ، ٢١

ج ٢ ، ص ١٢٧ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ٧

دولة المرابطين

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١٠

دولة الموحدين

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١٠

الديانات

ج ١ ، ص ٢٩ : ١١ ، ١٢

ج ١ ، ص ٣٣ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٨٣ : ٤

ج ٢ ، ص ١٨٥ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٢٢ ، ٢٦

الديانات السماوية

ج ٢ ، ص ٢١٩ : ١

الديانات القديمة

ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٦

الديانات الفارسية

ج ١ ، ص ٣٢١ : ٢٥

الديانة الوثنية

ج ١ ، ص ٤١٥ : ١٨

ج ١ ، ص ٤١٧ : ٢٨

الدين الاسلامي

ج ١ ، ص ١٨٢ : ٧

ج ١ ، ص ٣٦٠ : ١٢

ج ١ ، ص ٣٦٦ : ٥

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٤ : ١٣

ج ٢ ، ص ١٥٤ : ٣١

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ١

ج ٢ ، ص ١٧٧ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٨٣ : ٣

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٥

ج ٢ ، ص ١٩١ : ٢٤

ج ٢ ، ص ١٩٢ : ٥

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ١٣

الديكتاتورية

ج ٢ ، ص ١٠٧ : ٢٦

الديمقراطية

ج ٢ ، ص ١٠٦ : ١٢

ج ٢ ، ص ١٠٨ : ٣

ج ٢ ، ص ١٢٨ : ٢٤ ، ٢٦ ، ٣٠

ج ٢ ، ص ١٢٩ : ٣

ج ٢ ، ص ١٤١ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٥٦ : ٢ ، ٦

الديموقراطية الاسلامية

ج ٢ ، ص ١٥٥ : ٢٨

الديمقراطية الغربية

ج ٢ ، ص ١١٥ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٢١ : ٢٩

الديمقراطية النيابية

ج ٢ ، ص ١١٥ : ٦

الدية

ج ١ ، ص ٢٧٦ : ١٣

ج ١ ، ص ٢٧٨ : ٤ ، ٢٢ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٢٧٩ : ١٤ ، ١٧ ،

١٨ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٢٨٠ : ١ ، ٨ ، ٢٧ ،
٢٨

ج ١ ، ص ٢٨١ : ٢

ج ١ ، ص ٢٨٢ : ٢ ، ٤ ، ٧ ،

١٣ ، ١٦ ، ٢٣ ، ٢٦

— ق —

القادة العسكريون

ج ١ ، ص ٣٨٢ : ٨ .

القانون الاسلامي

ج ١ ، ص ٢٥٤ : ١٨ ، ٢٠ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٢٥٦ : ٧ ، ١٦ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٢٥٧ : ٢ ، ١٦ — ١٧

ج ٢ ، ص ١٣٢ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢٣٦ : ٢٩

القانون الانجليزي

ج ١ ، ص ٣٥٥ : ١٤ ، ١٧

القانون التجاري

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٣ ، ٦

القانون الجنائي

ج ١ ، ص ٢٧٥ : ٢ ، ١٩

ج ١ ، ص ٢٧٨ : ٧

القانون الخاص

ج ١ ، ص ٢٧٥ : ٢

القانون الدولي

ج ١ ، ص ٧٣ : ٢٠

ج ١ ، ص ٧٤ — ٧٧ : ٢

ج ١ ، ص ٣٥٥ : ١٥

القانون الروماني

ج ١ ، ص ٢٥٥ : ٢٦

ج ١ ، ص ٣٥٣ : ١٧

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٣٣

ج ٢ ، ص ٣١٠ : ٢٨ — ٢٩

ج ٢ ، ص ٣١٢ : ٤

القانون العام

ج ١ ، ص ٢٧٦ : ٢٢

القانون المدني

ج ١ ، ص ٢٧٧ : ٢٥ — ٢٦

القانون الوضعي

ج ٢ ، ص ١١٢ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٣٤ : ٣١

القبائل

ج ١ ، ص ١٨٧ : ١٥

قبائل الأعراب

ج ٢ ، ص ٢٠٩ : ٧

القبائل البدوية

ج ١ ، ص ١٨٣ : ١٠ ، ٥

ج ٢ ، ص ٢٩ : ٢٥

القبائل التركية

ج ٢ ، ص ٩٧ : ١٨ ، ١٩

قبائل الجزيرة العربية

ج ٢ ، ص ٨٠ : ١

قبائل العرب

ج ١ ، ص ٤٠٣ : ١٩

ج ١ ، ص ٤٢٤ : ٤

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ١٩

القبائل العربية

ج ١ ، ص ٤٦ : ٢٤

ج ١ ، ص ١٣٨ : ١ ، ٢

ج ١ ، ص ١٣٩ : ١

ج ١ ، ص ١٤٠ : ٢١

ج ١ ، ص ٤٢٧ : ١٥ ، ١٦

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٢٤ ، ٢٥

القبائل المكية

ج ١ ، ص ١٨٧ : ٢١

القبائل اليهودية

ج ١ ، ص ١٣٨ : ٦

القبطية

ج ٢ ، ص ١٨٣ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٢٩

قبة الصخرة

ج ٢ ، ص ١٧٤ : ٢٦

القحطانيين

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٢٥

القديسين

ج ١ ، ص ٣١ : ١١

ج ١ ، ص ٣٧٤ : ٢١

القرآن المكي

ج ١ ، ص ٢٣١ : ١٢

القرآن والسنة

ج ١ ، ص ٢٤١ : ٢٩

ج ١ ، ص ٢٤٢ : ١١

ج ١ ، ص ٢٧٤ : ١٤

ج ١ ، ص ٢٧٥ : ٢٤ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٢٧٦ : ٩ ، ١١ ، ١٩ ، ٢٣

ج ١ ، ص ٢٨٩ : ١٤

ج ١ ، ص ٢٩٠ : ٤ ، ٥

ج ١ ، ص ٢٩١ : ١٢ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٢٩٣ : ٤ ، ١٣

ج ٢ ، ص ١٠٦ : ٢٤

ج ٢ ، ص ١٠٩ : ١٩

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ١٤ ، ١٥ ، ٢١

ج ٢ ، ص ١٥١ : ٣

ج ٢ ، ص ١٥٤ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢٥١ : ٢١ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٥٢ : ١ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٢٥٤ : ٨ ، ٩ ، ٢٠ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ٤ ، ٥

القرآن وعلومه

ج ١ ، ص ٢٥ : ٢٧ ، ٢٨

القراء السبعين

ج ١ ، ص ٤١ : ١٨

القراءات

ج ١ ، ص ٣٩ : ١٩

ج ١ ، ص ٤٠ : ١٤ ، ١٦ ، ١٨

ج ١ ، ص ٤٦ : ٢١

ج ١ ، ص ٤٧ : ٨ ، ٩ ، ١٣ ، ١٩

ج ١ ، ص ٤٨ : ١٠

ج ١ ، ص ٤٩ : ١٩ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٥٤ : ٢٧

القراءات السبع

ج ١ ، ص ٤٧ : ٨

ج ١ ، ص ٤٨ : ١٩

القراءات المتواترة

ج ١، ص ٤٠ : ١٤

القراءات المروية

ج ١، ص ٤٧ : ٩

القراض

ج ٢، ص ٢٠١ : ٢

ج ٢، ص ٢٠٥ : ١، ٣، ٧، ٩

ج ٢، ص ٢٢٨ : ٦، ٧، ١٥

ج ٢، ص ٢٣١ : ٨، ٩، ١٢،

١٦، ٢١، ٢٣، ٢٤

ج ٢، ص ٢٣٢ : ١، ٣، ٦،

١٢، ١٥، ٢٧

ج ٢، ص ٢٣٣ : ٣، ٦، ٧،

٨، ١٠، ١٤، ١٦، ٢٨

ج ٢، ص ٢٣٥ : ٢، ٥، ٩،

١٢، ١٤، ١٧، ٢٠، ٢٦، ٢٧،

٢٩،

ج ٢، ص ٢٣٦ : ١، ٣، ٥،

١٠، ١٢، ١٧، ٢٠، ٢١، ٢٣،

٢٤، ٢٧

ج ٢، ص ٢٣٧ : ٤، ٩، ١١،

١٣، ١٥، ٣٠

ج ٢، ص ٢٣٨ : ٤، ٥، ٦،

١٤، ٢٧

ج ٢، ص ٢٣٩ : ١٠

ج ٢، ص ٢٤٠ : ٢، ١٢

ج ٢، ص ٢٤١ : ٢٩

ج ٢، ص ٢٤٣ : ٥، ٢٤، ٢٥،

٢٦، ٢٩

ج ٢، ص ٢٤٤ : ١، ٤، ١٢،

١٧، ٢٦، ٢٨

ج ٢، ص ٢٤٥ : ٢٠، ٢٢

ج ٢، ص ٢٤٦ : ١، ٣، ٦،

٩، ١٢

ج ٢، ص ٢٤٩ : ٢٨

ج ٢، ص ٢٥٠ : ٢

ج ٢، ص ٢٥٢ : ٢٢

ج ٢، ص ٢٥٤ : ٢٢

ج ٢، ص ٢٥٥ : ٧، ٩، ١٢

ج ٢، ص ٢٦٠ : ٨

ج ٢، ص ٢٦٣ : ٣، ١٤

ج ٢، ص ٢٦٤ : ٢٠، ٢١

القراض الإسلامي

ج ٢، ص ٢٦٢ : ١١

ج ٢، ص ٢٦٣ : ٦

القراض الأوربي

ج ٢، ص ٢٦٢ : ١١

القراض الصناعي

ج ٢، ص ٢٣٣ : ٦

ج ٢، ص ٢٦١ : ٣

القراض غير التجاري

ج ٢، ص ٢٣٣ : ٦

القراض المطلق

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٢٦ ، ٢٧

القراض المقيد

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٢٦

القرامطة

ج ١ ، ص ٣٧٧ : ٨

القرائن

ج ١ ، ص ٢٨٦ : ٩

القرطبيين

ج ١ ، ص ٣٨٣ : ٢٤

القرن السادس قبل الميلاد

ج ١ ، ص ٣١٧ : ٧

ج ١ ، ص ٣١٨ : ٢

القرن الرابع الميلادي

ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٢١ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٢٢ — ٢٣ ،

٢٩ — ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٥ : ١٣

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢٧

القرن الخامس الميلادي

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ١٢ — ١٣

القرن السادس الميلادي

ج ١ ، ص ٦٣ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ١٣

القرن السابع الميلادي

ج ١ ، ص ٣٧ : ٢

القرن الثامن الميلادي

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٣٩ : ١٢ ، ١٧

القرن التاسع الميلادي

ج ٢ ، ص ٣٩ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٣

القرن العاشر الميلادي

ج ٢ ، ص ٣٨ : ٦

ج ٢ ، ص ٤٣ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٤

القرن الحادي عشر الميلادي

ج ٢ ، ص ٤٠ : ١٩

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٥

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ١٤

ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١٤ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ١

القرن الثاني عشر الميلادي

- ج ٢ ، ص ٤٠ : ١٩
ج ٢ ، ص ٦١ : ١٢
ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١٤ — ١٥ ، ٢٠

- ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ١

القرن الثالث عشر الميلادي

- ج ٢ ، ص ١٧٣ : ٢١

القرن الرابع عشر الميلادي

- ج ٢ ، ص ٧٥ : ١٤
ج ٢ ، ص ٣١٣ : ١٥

القرن السادس عشر الميلادي

- ج ١ ، ص ٣٣٠ : ٨
ج ٢ ، ص ٥٠ : ٩
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ١٣

القرن السابع عشر الميلادي

- ج ٢ ، ص ٦١ : ٩ ، ١٢
ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٣
ج ٢ ، ص ٩٢ : ١
ج ٢ ، ص ١٢٩ : ٢٠

القرن الثامن عشر الميلادي

- ج ١ ، ص ٢١ : ٣
ج ١ ، ص ٣١٨ : ٨
ج ١ ، ص ٣٣٢ : ٦
ج ١ ، ص ٣٦٣ : ١٨

- ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢٣
ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٩
ج ٢ ، ص ٨١ : ١٦
ج ٢ ، ص ٩٢ : ٤
ج ٢ ، ص ١١٠ : ١٢
ج ٢ ، ص ١٢٩ : ٢٠

القرن التاسع عشر الميلادي

- ج ١ ، ص ٣٠٨ : ٢٦ ، ٣٠
ج ١ ، ص ٣١٣ : ٤
ج ١ ، ص ٣١٨ : ١٠
ج ١ ، ص ٣٣١ : ٢٩
ج ١ ، ص ٣٣٢ : ٦ — ٧
ج ١ ، ص ٣٣٣ : ٢
ج ١ ، ص ٣٣٧ : ١٠
ج ١ ، ص ٣٤٣ : ٨
ج ١ ، ص ٣٤٤ : ٢١
ج ١ ، ص ٣٤٥ : ١٥
ج ١ ، ص ٣٤٨ : ١١
ج ١ ، ص ٣٥٦ : ٢٥ — ٢٦
ج ١ ، ص ٣٦٢ : ٢٤
ج ١ ، ص ٣٦٣ : ١٨ ، ٢٠ — ٢١
ج ١ ، ص ٣٦٤ : ١
ج ١ ، ص ٣٦٧ : ٩ ، ٢٧
ج ١ ، ص ٣٨٢ : ١٨ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ٢١ : ١٠
ج ٢ ، ص ٢٣ : ٢٩
ج ٢ ، ص ٧٥ : ١٠

ج ٢، ص ٧٧ : ٤ ، ١٦ ، ٢١ ،
٣١

ج ٢، ص ٧٨ : ٨

ج ٢، ص ٨٨ : ١

ج ٢، ص ٩٧ : ١٠

ج ٢، ص ١٤١ : ١٠

ج ٢، ص ١٦٨ : ١٠

ج ٢، ص ٢٦٠ : ٩

ج ٢، ص ٢٨٠ : ٩

ج ٢، ص ٢٨٢ : ٢ ، ١٠ ، ١٨ ،
٢٦ — ٢٧

ج ٢، ص ٢٩١ : ٢٥

القرن العشرين

ج ١، ص ١٣٣ : ٢٦

ج ١، ص ١٦٧ : ٢١

ج ١، ص ١٧٣ : ١٥

ج ١، ص ١٨٥ : ٢٢

ج ١، ص ٢٠٩ : ٢٠

ج ١، ص ٣٠٧ : ٦

ج ١، ص ٣٠٨ : ٢٦

ج ١، ص ٣٠٩ : ٢٤

ج ١، ص ٣٣٣ : ٣

ج ١، ص ٣٤٨ : ١١

ج ١، ص ٣٦٣ : ٢١

ج ١، ص ٣٦٤ : ٢

ج ١، ص ٣٦٥ : ٣٢

ج ١، ص ٣٦٧ : ١٠ ، ٣٠ ، ٣١ —

ج ١، ص ٣٦٨ : ٢١

ج ١، ص ٣٨٠ : ١٢

ج ١، ص ٣٨٨ : ٩ — ١٠

ج ٢، ص ٢٤ : ٢٨

ج ٢، ص ٧٥ : ٥ — ٦

ج ٢، ص ٧٧ : ٢٨ — ٢٩

ج ٢، ص ٩٢ : ١٦

ج ٢، ص ١٥٢ : ٢٦

ج ٢، ص ٢٨٤ : ٢١

القرن الأول الهجري

ج ١، ص ٦٩ : ١٤

ج ١، ص ٨١ : ١٥ ، ١٨ ، ٢٧

ج ١، ص ٨٩ : ١١

ج ١، ص ٩٢ : ١١

ج ١، ص ١٥٣ : ٢٠

القرن الثاني الهجري

ج ١، ص ٨٢ : ٢٧

ج ١، ص ٨٩ : ١

ج ١، ص ٩٢ : ١٤

ج ١، ص ١٠٤ : ١٧

ج ١، ص ٢٦٩ : ٢٧

ج ١، ص ٤٠٩ : ١٨

ج ١، ص ٤١١ : ٨

ج ٢، ص ٧٣ : ٢٠

ج ٢، ص ٢٥٦ : ١٢ — ١٣

ج ٢، ص ٣١٧ : ٤

القرن الثالث الهجري

- ج ١ ، ص ٨٩ : ١
ج ١ ، ص ٩٢ : ١٤
ج ١ ، ص ١٠٤ : ١٧
ج ١ ، ص ٤٠٩ : ١٨
ج ١ ، ص ٤١١ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٧٣ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٧٤ : ٨ — ٩ ، ١١
ج ٢ ، ص ٨٥ : ٧
ج ٢ ، ص ٨٦ : ٦
ج ٢ ، ص ٩٥ : ١٣
ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ١٣
ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ١٤

القرن الرابع الهجري

- ج ٢ ، ص ٨٥ : ٧
ج ٢ ، ص ٨٦ : ٧

القرن الخامس الهجري

- ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١١
ج ٢ ، ص ٤٨ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٧٤ : ١٦

القرن السادس الهجري

- ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١١ ، ١٥
ج ٢ ، ص ٧٤ : ١٦
ج ٢ ، ص ٧٨ : ٢٤

القرن السابع الهجري

- ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١١
ج ٢ ، ص ٥٥ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٦٧ : ١٤
ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ١٩

القرن الثامن الهجري

- ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١١
ج ٢ ، ص ٧٥ : ١٤

القرن التاسع الهجري

- ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١١ ، ١٣

القرن العاشر الهجري

- ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١١

القرن الحادي عشر الهجري

- ج ١ ، ص ٣٨٢ : ٢٣

القرن الرابع عشر الهجري

- ج ١ ، ص ٢٢٥ : ١٧

القرن الخامس عشر الهجري

- ج ١ ، ص ٩ : ٣ ، ٤
ج ١ ، ص ٣٤٣ : ٢٣

القرون الوسطى

- ج ١ ، ص ٣١٤ : ٣٠
ج ١ ، ص ٣١٥ : ٤ ، ١٧ ، ١٩
ج ١ ، ص ٣١٦ : ١٩

ج ١ ، ص ١٦٢ : ٢٨
 ج ١ ، ص ١٦٥ : ٢٣
 ج ١ ، ص ١٧٩ : ٢٤
 ج ١ ، ص ١٨٢ : ٢٠
 ج ١ ، ص ١٨٣ : ٢٨ ، ٢٣ ، ٧
 ج ١ ، ص ١٨٤ : ٢
 ج ١ ، ص ١٨٧ : ٣
 ج ١ ، ص ١٨٨ : ٢٠
 ج ١ ، ص ٢٢٠ : ٩
 ج ١ ، ص ٢٤٠ : ١٢ ، ١٠
 ج ١ ، ص ٤٠٥ : ٢٩ ، ١٧
 ج ١ ، ص ٤٢٨ : ١٠ ، ٥ ، ٤
 ج ٢ ، ص ١٧٢ : ٤

القصاص

ج ١ ، ص ٢٧٥ : ٦
 ج ١ ، ص ٢٧٦ : ١٢
 ج ١ ، ص ٢٧٧ : ١٣ ، ١٢ ، ٧
 ٢٢ ، ١٩ ، ١٥
 ج ١ ، ص ٢٧٨ : ٢٢ ، ٦ ، ٢
 ٢٦ ، ٢٥
 ج ١ ، ص ٢٧٩ : ٢٦ ، ١٨ ، ٥
 ج ١ ، ص ٢٨٠ : ٢٨ ، ٢٧ ، ٨
 ج ١ ، ص ٢٨١ : ٤ ، ٢ ، ١
 ٢٣ ، ٢٢ ، ١٨ ، ١٧ ، ١١ ، ٦
 ٢٩ ، ٢٨ ، ٢٧ ، ٢٦
 ج ١ ، ص ٢٨٢ : ١١ ، ٦ ، ١
 ١٨ ، ١٦
 ج ١ ، ص ٢٨٣ : ١٨ ، ١٥

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ١٣ ، ١٢
 ج ١ ، ص ٣٢٣ : ٢٢
 ج ١ ، ص ٣٢٤ : ٢٣ ، ٩ ، ٢
 ج ١ ، ص ٣٣٢ : ١٨
 ج ١ ، ص ٣٥٨ : ١٩
 ج ١ ، ص ٣٨٧ : ١٣
 ج ٢ ، ص ٢٥ : ٩
 ج ٢ ، ص ٣٦ : ١٤
 ج ٢ ، ص ٤٠ : ٢
 ج ٢ ، ص ١٦٨ : ٢٢ ، ٢٠
 ج ٢ ، ص ١٧٠ : ١٢
 ج ٢ ، ص ١٧٢ : ١١
 ج ٢ ، ص ١٧٧ : ١٥
 ج ٢ ، ص ١٧٩ : ٨
 ج ٢ ، ص ١٨٩ : ١١
 ج ٢ ، ص ٢١٩ : ١١
 ج ٢ ، ص ٢٢٨ : ١٨
 ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٢٦
 ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١٣ ، ٥
 ج ٢ ، ص ٢٣٨ : ١٨

قریش

ج ١ ، ص ٤٦ : ٢٦
 ج ١ ، ص ٤٧ : ٣
 ج ١ ، ص ٥٣ : ٢٨
 ج ١ ، ص ١٣٨ : ٢٤ ، ١٩
 ج ١ ، ص ١٥٧ : ٢٠ ، ١٥
 ج ١ ، ص ١٦٠ : ٢٦
 ج ١ ، ص ١٦١ : ٧

ج ١ ، ص ٢٨٥ : ٢٧

ج ١ ، ص ٢٨٦ : ١٥

ج ١ ، ص ٢٨٧ : ١٧

ج ١ ، ص ٢٨٩ : ١٣ ، ٢٠

ج ١ ، ص ٢٩٠ : ٢٢

ج ١ ، ص ٢٩٣ : ١٥

ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ٤

القصص

ج ١ ، ص ٢٣٦ : ١٥

ج ١ ، ص ٢٦١ : ١٣

ج ٢ ، ص ٧٦ : ٢٠

قصص الأنبياء

ج ١ ، ص ٣٢ : ٥

ج ١ ، ص ٧٨ : ١٠

ج ١ ، ص ٤٢٠ : ١٧

ج ١ ، ص ٤٢١ : ٢

القصص القرآني

ج ١ ، ص ٣١ : ٢٤

القصص اليهودي المسيحي

ج ١ ، ص ٣١ : ٢٥

القصور الأموية

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٢٧

القضاء

ج ١ ، ص ٧٤ — ٧٧ : ٢

ج ١ ، ص ٨١ : ٣٠

ج ١ ، ص ٨٢ : ٥

قضاء الأندلس

ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ١١ ، ١٧

القضاء في الاسلام

ج ٢ ، ص ٣٠٣ : ٢٨

القضاء في الأندلس

ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ٢١ ، ٢٢

ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ٨

القضاة

ج ١ ، ص ٩٤ : ٢

ج ١ ، ص ٢٦٨ : ٢١

ج ١ ، ص ٣٧٧ : ٢٨

القضاة الاسلاميين

ج ١ ، ص ٨١ : ٢٧

القلم الحميري

ج ١ ، ص ٤٠٦ : ١٧

القلم العربي

ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٢٠

القواعد الفقهية

ج ١ ، ص ٢٥٨ : ٦

القوانين الوضعية

ج ١ ، ص ٢٨٥ : ١٤

القوط

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ١٩

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ١٣

ج ٢ ، ص ٣٠٢ : ٨

القومية

ج ١ ، ص ٣١٥ : ٢٦

ج ١ ، ص ٣٥٠ : ١١

ج ٢ ، ص ٢٥ : ٦

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ١٠

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢٣

القومية الأسبانية

ج ٢ ، ص ٣٢٩ : ١٧

القومية الجرمانية

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ١٦

القياس

ج ١ ، ص ٢٩٨ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٥٣ : ١٠ ، ١٦ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٥٤ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٥٥ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ٢٧

قيام الساعة

ج ١ ، ص ٤٤ : ١١

ج ١ ، ص ٤٥ : ١٥

ج ١ ، ص ٤٦ : ٢

قيس «قبيلة»

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٣

قيس عيلان «قبيلة»

ج ١ ، ص ٤١١ : ١١ — ١٢

القيم الإسلامية

ج ٢ ، ص ١٥٩ : ٢٤

— ك —

الكاثوليك

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ٢٤

الكارتوغرافيا

ج ٢ ، ص ٩٥ : ١٨

الكافرون

ج ١ ، ص ٧٣ : ٢

ج ١ ، ص ١٨٣ : ٢٠

ج ١ ، ص ٤٢٥ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٥٢ : ١٠

الكتاب

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ٩

كتاب الله

ج ١ ، ص ٢١ : ١٨

ج ١ ، ص ٧٠ : ٢

ج ١ ، ص ٩٣ : ٢٥

ج ١ ، ص ١٦٥ : ١٠

ج ١ ، ص ١٧٦ : ١٤ ، ٥

ج ١ ، ص ٢١٤ : ١٤

ج ١ ، ص ٢٩٠ : ٦

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ١٦

ج ٢ ، ص ١٢٦ : ١٨

الكتاب الالهي

ج ١ ، ص ٧٨ : ٢٦

الكتاب العبراني

ج ١ ، ص ١٥١ : ٩

الكتاب الغريون

ج ١ ، ص ٣٢ : ١٠

ج ١ ، ص ٤٦ : ١٦

ج ١ ، ص ٢١٠ : ١٧

الكتاب المسلمين المعاصرين

ج ١ ، ص ٣٨٢ : ١٢

الكتاب المقدس

ج ١ ، ص ٤٦ : ١١

ج ٢ ، ص ٩١ : ٢

ج ٢ ، ص ١١٧ : ١٧

الكتاب والسنة

ج ١ ، ص ٢٣٨ : ١٩

ج ٢ ، ص ١٠٦ : ١٦

ج ٢ ، ص ١١٨ : ١٥

ج ٢ ، ص ١١٩ : ١٨ ، ١١

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ١٩

ج ٢ ، ص ١٢٥ : ٣٢ ، ٢٧ ، ١٩

ج ٢ ، ص ١٢٦ : ١٧ ، ٣

ج ٢ ، ص ١٢٧ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٣١ : ٢٧

ج ٢ ، ص ١٣٢ : ٢

ج ٢ ، ص ١٣٣ : ٩ — ١٠

ج ٢ ، ص ٢١٥ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٢٣ — ٢٤

ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٢٨

كتابة الحديث

ج ١ ، ص ٤١ : ٧

الكتابة العربية

ج ١ ، ص ٤٠٧ : ٨ ، ٦ ، ٤

ج ٢ ، ص ١٧٤ : ٢٩

كتابة القرآن

ج ١ ، ص ٤١ : ١

الكتابين

ج ٢ ، ص ٣٢٦ : ٧

الكعبة

ج ١ ، ص ٦٣ : ٢١

ج ١ ، ص ٦٤ : ٣

ج ١ ، ص ١٤١ : ١٤

ج ١ ، ص ١٥٦ : ٢٥ ، ٢٨

ج ١ ، ص ١٥٧ : ١

ج ١ ، ص ١٦٠ : ١٦ ، ١٧ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٢٤٠ : ١١

ج ١ ، ص ٤٢٣ : ٦

ج ٢ ، ص ١٨٦ : ١٧ ، ٢١ ، ٢٤ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ١٨٨ : ٣

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٣١

الكفار

ج ١ ، ص ٤٠١ : ٢٥

ج ١ ، ص ٤٠٢ : ٩ ، ٥

ج ١ ، ص ٤٠٥ : ١٩

ج ٢ ، ص ١٥١ : ٩ ، ٢٨

الكفارة

ج ١ ، ص ٢٧٩ : ١٤ ، ١٩

الكفر

ج ١ ، ص ٩٣ : ٢١

الكلاسيكية

ج ١ ، ص ٣٨٣ : ٦

الكلدان

ج ٢ ، ص ٢٣ : ٢١

ج ٢ ، ص ٣٧ : ١١

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٨

كلية القديس جوزيف

ج ٢ ، ص ٨٩ : ١٤ — ١٥

الكنائس

ج ٢ ، ص ١٨٣ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ٤

ج ٢ ، ص ٣٠٣ : ١٠ ، ١٣ ، ١٦ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ٣ ، ٢٠ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ١١

الكنائس القبطية

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٢٤

الكنيسة

ج ١ ، ص ٢٥ : ١٠

ج ١ ، ص ٧٠ : ٥

ج ١ ، ص ١٢٧ : ٦ ، ٧

ج ١ ، ص ١٣٠ : ٢ ، ١

ج ١ ، ص ٣٦٢ : ٤

ج ٢ ، ص ١٨٤ : ٢٧

ج ٢ ، ص ١٨٥ : ٤

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ١٨

ج ٢ ، ص ٣٠٢ : ٢٣ ، ١٢

الكنيسة الأسبانية

ج ٢ ، ص ٣٠٢ : ١٦

الكنيسة المادية

ج ١ ، ص ١٤١ : ٧

الكنيسة النصرانية

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ١٩

الكهان

ج ١ ، ص ٤٠٠ : ٢٦ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٤٠٢ : ٢٥ ، ٢٢

الكوزموغرافيا

ج ٢ ، ص ٨١ : ٦

الكوفيون

ج ١ ، ص ٨٢ : ٢١٠

ج ١ ، ص ٩٧ : ٦

ج ١ ، ص ٤١١ : ٢٥ ، ١٠

ج ١ ، ص ٤١٩ : ٩

الكومندا

ج ٢ ، ص ٢٤٤ : ٢٨ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٤٥ : ١ ، ٣ ، ٨ ، ١٠

ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٦ ، ١

الكوميديا الالهية

ج ١ ، ص ٣٦٥ : ١٥

ج ١ ، ص ٣٦٦ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ١٤ ، ٧ ، ٤

— ل —

اللات

ج ١ ، ص ١٧٨ : ١٣ ، ٧

ج ١ ، ص ١٨٠ : ٢٣ ، ١٤

اللاتينيين

ج ٢ ، ص ٦٤ : ٣٢

اللاهوت

ج ١ ، ص ١٧٧ : ٢٧

ج ١ ، ص ٢٢٩ : ١٥

ج ١ ، ص ٣٢٩ : ٩ ، ٧

ج ١ ، ص ٣٥٨ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٦١ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٨٢ : ٢٣

الليدو

ج ١ ، ص ٢٣٤ : ١٣ ، ١٤

اللغات السامية

ج ١ ، ص ١٩٨ : ٥

ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١١

ج ٢ ، ص ٧٨ : ١٠

ج ٢ ، ص ٨٢ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٨٣ : ١١

ج ٢ ، ص ٢١٣ : ٨ ، ١٣

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٣١

اللغة الأردنية

ج ١ ، ص ١٥ : ٩

اللغة الاسبانية

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢٥

ج ٢ ، ص ١٤٠ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ١

اللغة الألمانية

ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢٤

اللغة الانجليزية

ج ١ ، ص ١٥ : ٩

ج ١ ، ص ٦٨ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٤٠ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢٢٨ : ٣

اللغة الايطالية

ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ٤

اللغة التركية

ج ١ ، ص ١٥ : ٩

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٥

اللغة الروسية

ج ٢ ، ص ٨٩ : ١٦

اللغة السامية القديمة

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢١

اللغة السواحلية

ج ١ ، ص ١٥ : ١٠

اللغة العبرية

ج ٢ ، ص ٣٧ : ٢

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٥

ج ٢ ، ص ٢٠٧ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٢١٣ : ٦ ، ٨ ، ١١ ،

١٣ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٣٢

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ١١

لغة العرب

ج ٢ ، ص ١٧٦ : ١٧

اللغة العربية

ج ١ ، ص ٣٤ : ١٦

ج ٢ ، ص ٣٠٣ : ٥	ج ١ ، ص ١٣٣ : ٣
ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ٢٠	ج ١ ، ص ٢١٤ : ١٧
اللغة العلمية	ج ١ ، ص ٣٣١ : ١٤
ج ١ ، ص ٢٤٠ : ٢٥	ج ١ ، ص ٣٥٦ : ١٣
اللغة الفارسية	ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢٩
ج ٢ ، ص ٨٩ : ٥	ج ١ ، ص ٣٨٥ : ١ — ٢
ج ٢ ، ص ٩٦ : ١٣	ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١٨
اللغة الفرنسية	ج ١ ، ص ٣٩٦ : ٣
ج ١ ، ص ١٥ : ٩	ج ١ ، ص ٤٠٨ : ٣١
ج ١ ، ص ٣٥٦ : ١٤	ج ١ ، ص ٤٢٧ : ١٣ ، ٨ — ١٤
ج ٢ ، ص ٨٢ : ١٥	٢٨ ، ٢٧
اللغة الفرنسية القديمة	ج ١ ، ص ٤٢٨ : ١١
ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢١	ج ١ ، ص ٤٣١ : ٢
لغة القرآن	ج ٢ ، ص ٣٠ : ٦
ج ١ ، ص ٤٢٩ : ٢ — ٣ ، ٩	ج ٢ ، ص ٧٣ : ١٦
ج ١ ، ص ٤٣١ : ٢٧	ج ٢ ، ص ٨٢ : ٢٤
اللغة اللاتينية	ج ٢ ، ص ٨٧ : ٨
ج ١ ، ص ٣٢٨ : ٢٩	ج ٢ ، ص ٨٩ : ٥ ، ١٣ ، ٣٠
ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢١	ج ٢ ، ص ٩٤ : ١٨ ، ١٩
ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٠	ج ٢ ، ص ١٤٠ : ١٩
ج ٢ ، ص ٦١ : ٨	ج ٢ ، ص ١٤٤ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٨٥ : ٤	ج ٢ ، ص ١٨١ : ٣
ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٢٤	ج ٢ ، ص ٢١٣ : ٧ ، ٨ ، ١١ ، ١٨
ج ٢ ، ص ٣١٣ : ١١	ج ٢ ، ص ٢٢٥ : ٢٨
	ج ٢ ، ص ٢٢٦ : ٢
	ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ٩
	ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٣١٦ : ٧ ، ٦
ج ٢ ، ص ٣٢٢ : ١٣
ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ٧
لغة الهوسا

ج ١ ، ص ١٥ : ١٠
اللغويون

ج ١ ، ص ٤١٠ : ١٢
اللهجات العربية

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٢٤
اللهجة القرشية

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ١٤
ليلي والمجنون

ج ٢ ، ص ١٨١ : ٢٠

— م —

المادية

ج ١ ، ص ٢٣٦ : ١٩
ج ٢ ، ص ٢١ : ١٣ ، ١٥
المادية التاريخية

ج ١ ، ص ١٤٣ : ١٢
الماديون التاريخيون

ج ١ ، ص ١٧٣ : ٢١

الماديين

ج ١ ، ص ٢٣٦ : ٢١

الماركسية

ج ٢ ، ص ١٥٨ : ١٤
ج ٢ ، ص ١٥٩ : ٧ ، ٥

الماركسيين

ج ١ ، ص ٢٣٦ : ٢٣

المالكية

ج ١ ، ص ٢٨٦ : ٢٥
ج ١ ، ص ٣٦٠ : ١٤
ج ٢ ، ص ٢١٢ : ١٤ ، ١٦
ج ٢ ، ص ٢١٨ : ٤ ، ٥
ج ٢ ، ص ٢٢٣ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٢٣٠ : ٤
ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧
ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ١٣ ، ٢٦
ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٢ ، ٤ ، ١١ ،
١٢ ، ١٤

ج ٢ ، ص ٢٤١ : ١٤ ، ١٧ ، ٢١
ج ٢ ، ص ٢٤٢ : ٦ ، ١٣
ج ٢ ، ص ٢٤٦ : ١٣
ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ١٠
ج ٢ ، ص ٢٥٣ : ٨ ، ١٥ ، ١٨
ج ٢ ، ص ٢٥٥ : ٢٢ ، ٢٥
ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٦
ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٣٢

مبادئ الاسلام

ج ١ ، ص ٢٠٨ : ١٥

المبادئ الاسلامية

ج ١ ، ص ٢٠٨ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٥٠ : ٢٤

ج ٢ ، ص ١٥٤ : ٣

ج ٢ ، ص ١٥٩ : ١٥

المبشرين

ج ١ ، ص ٦٤ : ١٥

ج ١ ، ص ٤٠٧ : ٢٣

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ٢٢

المتصوفة

ج ١ ، ص ٣٣٠ : ٢٥

المتصوفة الاشرافيين

ج ١ ، ص ٣٣٣ : ٩

المتكلمين المسلمين

ج ١ ، ص ٣٢٦ : ٢١ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٣٢٧ : ٦ ، ٢٠

المثالية

ج ١ ، ص ٢٥٧ : ١٠ ، ١٦ ،

٢٧ ، ٣٠

المثقفين

ج ١ ، ص ٢١ : ١٥

ج ١ ، ص ١٧٨ : ١٢

ج ١ ، ص ٢٧٤ : ٢٢

ج ١ ، ص ٣٤٧ : ١١

ج ١ ، ص ٣٥٢ : ٣

ج ١ ، ص ٣٥٧ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٤٢ : ١٠

ج ٢ ، ص ١٦٧ : ٩

المجامع اللغوية والعلمية

ج ١ ، ص ٢٢ : ٧

المجتمع الآسيوي

ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٣١

المجتمع الأسباني

ج ٢ ، ص ٢٧٩ : ١٣

المجتمع الاسلامي

ج ١ ، ص ٦٦ : ١٨

ج ١ ، ص ٧٠ : ٢٨

ج ١ ، ص ٨٥ : ٢٤

ج ١ ، ص ٣٦٠ : ١١

ج ٢ ، ص ١٠٦ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١١٩ : ١٤

ج ٢ ، ص ١٢١ : ٤ ، ٥

ج ٢ ، ص ١٢٢ : ٣ ، ١٩ ، ٢٠ ،

٢١

المجتمعات الآسيوية	ج ٢ ، ص ١٢٥ : ٢٠
ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٣١	ج ٢ ، ص ١٢٦ : ٢٩ ، ١٣ ، ٣
المجتمعات الإسلامية	ج ٢ ، ص ١٢٩ : ٢٤ ، ١٨
ج ١ ، ص ٢٩٣ : ٢٦	ج ٢ ، ص ١٣٠ : ٢٩ ، ٢٦ ، ١٠
ج ١ ، ص ٣٥٢ : ١١	ج ٢ ، ص ١٣٢ : ١٢ — ١١ ، ١
ج ٢ ، ص ١٠٦ : ١٦	ج ٢ ، ص ١٤٥ : ٢٩ ، ٢٢
ج ٢ ، ص ١٣٩ : ٢١	ج ٢ ، ص ١٤٦ : ٢٠
ج ٢ ، ص ١٤١ : ٨	ج ٢ ، ص ١٥٠ : ٢٥ ، ٢٣ ، ٥
ج ٢ ، ص ١٤٤ : ١٧ ، ٢	ج ٢ ، ص ١٥١ : ٢
ج ٢ ، ص ١٤٨ : ٢١	ج ٢ ، ص ١٥٣ : ٤
ج ٢ ، ص ١٤٩ : ٦	ج ٢ ، ص ١٥٩ : ٢٠ ، ١٩ ، ١٨
ج ٢ ، ص ١٥٠ : ١٣ ، ١٢	ج ٢ ، ص ١٨١ : ٢٨
ج ٢ ، ص ١٥٣ : ١٦ ، ٨	ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٣١
ج ٢ ، ص ١٥٤ : ١٣ ، ٩ — ٨	المجتمع العربي
ج ٢ ، ص ١٥٥ : ١٥	ج ١ ، ص ١٣٥ : ٢٠
ج ٢ ، ص ١٥٦ : ١٦	ج ١ ، ص ١٤٠ : ١٢
ج ٢ ، ص ١٥٩ : ٦ — ٧ ، ٨ ، ١٢	المجتمع الغربي
ج ٢ ، ص ١٧٩ : ٧	ج ١ ، ص ٣٦٨ : ٢٦
ج ٢ ، ص ١٨٨ : ١٠	المجتمع القرطبي
المجتمعات الأوربية	ج ١ ، ص ٣٨٢ : ٩ — ١٠
ج ٢ ، ص ١٤٢ : ٢	المجتمع المدني
المجتمعات العربية	ج ١ ، ص ٩٩ : ١٨
ج ٢ ، ص ١٤٥ : ٨ ، ٧	المجتمع المسلم
ج ٢ ، ص ١٤٦ : ٢٠	ج ١ ، ص ٢٨٤ : ٢٤
	ج ١ ، ص ٢٨٧ : ٦

المجتمعات الغربية

ج ٢ ، ص ٢٣ : ٢٦

ج ٢ ، ص ١١١ : ٢٤

المجريين

ج ١ ، ص ٣٤٦ : ٢٣

المجمع العلمي العربي بدمشق

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٦

مجمع اللغة العربية بدمشق

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٤

مجمع اللغة العربية بالقاهرة

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٦

المحاكم الاسلامية

ج ١ ، ص ٢٥٧ : ٨

المحدثين

ج ١ ، ص ٨٣ : ١٥ ، ١٧

ج ١ ، ص ٨٧ : ١١ ، ٢

ج ١ ، ص ٨٩ : ٥ ، ٣

ج ١ ، ص ٩٧ : ٢٨ ، ١٩

ج ١ ، ص ٩٨ : ٢ ، ١

ج ١ ، ص ١٠٥ : ١

ج ١ ، ص ١٠٦ : ٨

ج ٢ ، ص ١٥١ : ١٧

ج ٢ ، ص ١٧٩ : ٢٧

المحارب

ج ٢ ، ص ١٧٥ : ٦

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ٢٣ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ١٨٣ : ١ ، ٦ ، ١٣ ،

٢١ ، ٢٤ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ١٨٤ : ١ ، ١٦ ، ٢١ ،

٢٤ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ١٨٥ : ٦ ، ٨ ، ٢٤ ،

٢٧

ج ٢ ، ص ١٨٦ : ٩ ، ١٥ ، ٢٠ ،

٢٢

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٢٢ ، ٣٤

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٧

المحمديون

ج ١ ، ص ٣٦ : ١٩

ج ٢ ، ص ١٧١ : ٢٩

المخطوطات

ج ١ ، ص ٢٥ : ١٥

ج ١ ، ص ٢٩٩ : ٩

ج ١ ، ص ٣١٤ : ٢٢

ج ١ ، ص ٣٢٦ : ١٢

ج ١ ، ص ٣٣٣ : ٩

ج ١ ، ص ٣٥٧ : ٢

ج ١ ، ص ٣٦٠ : ٣٠

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢٥ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٣٨٥ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٨ : ١٨

ج ٢ ، ص ٨٠ : ٢ ، ١١

ج ٢ ، ص ٨٣ : ١٨

ج ٢ ، ص ٨٤ : ٨

ج ٢ ، ص ٨٥ : ١٤

ج ٢ ، ص ٨٧ : ١٤ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٨٩ : ١٨ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٨٨ : ٣

المخطوطات الشرقية

ج ٢ ، ص ٨٣ : ٢٣

المخطوطات العربية

ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٩

ج ٢ ، ص ٧٨ : ٧

ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ٢٩

المخطوطات العلمية

ج ٢ ، ص ٦٤ : ٥

مخطوطات وارنر

ج ٢ ، ص ٨٣ : ٣ ، ٢١

المدارس السريانية

ج ١ ، ص ٣١٨ : ٣١

ج ١ ، ص ٣٢١ : ٢٧

المدارس الفقهية

ج ١ ، ص ٨٢ : ٩ ، ١٧ ، ٢٠

ج ١ ، ص ٨٣ : ٥

ج ١ ، ص ٩٨ : ٣

ج ١ ، ص ٢٧١ : ٢

ج ١ ، ص ٢٧٢ : ٥ ، ١٨

المدارس الفقهية القديمة

ج ١ ، ص ٨٢ : ٥ ، ٧

ج ١ ، ص ٨٣ : ٩ ، ١١ ، ١٣ ،

٢٨

ج ١ ، ص ٨٤ : ١٢ ، ٢١

ج ١ ، ص ٨٥ : ٤ ، ٥ ، ١٥ ،

٢٧

ج ١ ، ص ٨٦ : ١٣

ج ١ ، ص ٨٧ : ٢

ج ١ ، ص ٨٨ : ٦ ، ٨ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٨٩ : ١٢

ج ١ ، ص ٩١ : ١٦

ج ١ ، ص ٩٣ : ٥ ، ١٠

ج ١ ، ص ٩٧ : ١٧ ، ١٩ ، ٢٧

مدارس المستشرقين

ج ١ ، ص ٣٤٧ : ٧

مدرسة الأخفاف

ج ١ ، ص ٨٨ : ١٨ ، ١٩

المدرسة الاستشراقية

ج ١ ، ص ٢٧٣ : ٢٥

مدرسة بغداد

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١

مدرسة الدراسات العربية بمدير

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢٨ — ٢٩

المدرسة السورية

ج ١ ، ص ٩٣ : ١٤

المدرسة الظاهرية

ج ١ ، ص ٣٨٠ : ٩

المدرسة العراقية

ج ١ ، ص ٩٣ : ١٤

مدرسة الكوفة

ج ١ ، ص ٩١ : ١٧

مدرسة الكوفة الفقهية

ج ١ ، ص ٩٧ : ٨ ، ٩

المدرسة المادية

ج ١ ، ص ١٤١ : ٣

مدرسة المدينة

ج ١ ، ص ٣٢٣ : ٢٥ — ٢٦

المدرسة المغربية

ج ٢ ، ص ١٥٦ : ٢٩ — ٣٠

المدينة الاسلامية

ج ١ ، ص ٣٢٣ : ٢٥ — ٢٦

ج ١ ، ص ٣٢٤ : ١٥ ، ١٦

مدينة الشرق

ج ١ ، ص ٣٢٤ : ١٣

المدينة اليونانية

ج ١ ، ص ٣٢٤ : ١٥

المدنيون

ج ١ ، ص ٨٢ : ٢٢

ج ١ ، ص ٩٩ : ١١

ج ١ ، ص ١٣٨ : ٢٤

المدنيين

ج ١ ، ص ٨٨ : ١٦

ج ١ ، ص ٨٩ : ١٩

ج ١ ، ص ٩٠ : ٢٣

ج ١ ، ص ٩١ : ٣ ، ٩

ج ١ ، ص ٩٦ : ١

ج ١ ، ص ١٥٣ : ٢٢

المذاهب الأربعة

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٣٤

المذاهب الاسلامية

ج ٢ ، ص ١٨٧ : ٩

المذاهب الفقهية

ج ١ ، ص ٣١٢ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٤٥ : ٩

المذهب الأشعري

ج ٢ ، ص ١٧٦ : ١

ج ٢ ، ص ١٧٧ : ١

المذهب الجعفري

ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٨

المذهب الحنبلي

ج ١ ، ص ٢٩٤ : ١

ج ٢ ، ص ٢٤١ : ٦ ، ٣

ج ٢ ، ص ٢٤٢ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ١٦ ، ١١ ، ٧

ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ٢١ ، ١١ ، ٩

٢٢

المذهب الحنفي

ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٧

ج ٢ ، ص ١٨١ : ٢٧

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١ — ٢

ج ٢ ، ص ٢٣٣ : ١

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٤١ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٤٢ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ١١ ، ٧

ج ٢ ، ص ٢٥٢ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٥٤ : ١

المذهب الشافعي

ج ٢ ، ص ١٨١ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٠٩ : ١٧ — ١٨

ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٢٢ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٢٣ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٣٣ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ١١ ، ٧

المذهب الكاثوليكي

ج ٢ ، ص ٣٠٢ : ١٣ ، ١٤

المذهب المالكي

ج ٢ ، ص ١٨١ : ٢٦

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١١

ج ٢ ، ص ٢٣٣ : ٢٧ ، ١

ج ٢ ، ص ٢٤٣ : ١١ ، ٧

المذهب المانوي

ج ١ ، ص ٣٧٥ : ٤

المرايطين

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ٢٧ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٩١ : ٢٤ ، ٢٠ ، ١٨

- ج ٢ ، ص ٢٩٢ : ١ ، ٨ ، ١٤ ، ١٨
- ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ٨
- المراجع الفقهية
- ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٢
- المراكشيين
- ج ١ ، ص ١٢٨ : ٩
- المرأة
- ج ١ ، ص ٢٦٣ : ٢٨
- ج ٢ ، ص ١٥٣ : ٨ ، ١٩ ، ٢٣ ، ٢٤
- ج ٢ ، ص ١٥٤ : ٣١
- ج ٢ ، ص ١٥٥ : ٣
- المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي
- ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ١٥
- المساجد
- ج ٢ ، ص ١٧٥ : ٣
- ج ٢ ، ص ١٧٧ : ٢٢
- ج ٢ ، ص ١٨٤ : ١
- ج ٢ ، ص ١٨٥ : ١٠
- ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٢١
- ج ٢ ، ص ٢١٩ : ١٩
- ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ٢
- المستشرقون الروس
- ج ١ ، ص ١٩٨ : ٧
- المستشرقون الغربيون
- ج ١ ، ص ٣٥٢ : ١٣
- المستشرقين الاسبان
- ج ٢ ، ص ٢٧٧ : ١٢
- ج ٢ ، ص ٢٧٨ : ١٨
- ج ٢ ، ص ٢٨١ : ١٠ ، ١٨
- ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٢٤
- ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ١٠
- ج ٢ ، ص ٢٩٢ : ٢١
- ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ١٩
- ج ٢ ، ص ٢٩٨ : ١١
- ج ٢ ، ص ٣١٣ : ١
- المستشرقين الأكاديميين
- ج ١ ، ص ٣٠ : ٢٠
- المستشرقين الألمان
- ج ١ ، ص ٣٤٦ : ١٩
- ج ٢ ، ص ٢٧٧ : ١٩
- المستشرقين الأمريكيين
- ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ٣ — ٤
- المستشرقين الانجليز
- ج ٢ ، ص ١٠٥ : ٧

المستشرقين الأوائل

ج ١ ، ص ١٣٣ : ١١ ، ٧

المستشرقين الأوروبيين

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ١٧ — ١٨

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ١١

ج ٢ ، ص ٩٢ : ١٤

ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ٣ — ٤

ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ٢٧ — ٢٨

المستشرقين البريطانيين

ج ١ ، ص ٣٦٢ : ١٥ — ١٦ ،

٢٣

المستشرقين الروس

ج ١ ، ص ٣٤٦ : ٢١

ج ٢ ، ص ٩٢ : ٢٠

المستشرقين الغربيين

ج ١ ، ص ٣٥١ : ١٦ ، ٢١

ج ١ ، ص ٣٥٢ : ١٨

ج ١ ، ص ٣٦٢ : ١

ج ١ ، ص ٣٦٩ : ١٣

ج ٢ ، ص ١٠٥ : ٧ — ٨

المستشرقين الفرنسيين

ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٢٥

المستشرقين المسيحيين

ج ١ ، ص ٣٤٩ : ١

المستشرقين المعاصرين

ج ١ ، ص ١٣١ : ١

المستشرقين النصاري

ج ١ ، ص ١٣٦ : ١٠

المستشفيات

ج ٢ ، ص ٥٨ : ٢٠ ، ٢٧

المستعربون

ج ٢ ، ص ٨٧ : ١٠

ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٣٢٢ : ١٩

ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ١١ ، ١٣

ج ٢ ، ص ٣٣١ : ٣ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٣٣٧ : ٤

المستعربون الأندلسيون

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٢٤ — ٢٥

ج ٢ ، ص ٣٢٢ : ١٤

ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٥

ج ٢ ، ص ٣٣٢ : ٥

المستعربين الأوروبيين

ج ٢ ، ص ٩٤ : ١٩ — ٢٠

المستعمرات الاسلامية

ج ٢ ، ص ٩٧ : ٣٠

المستعمرين

ج ٢ ، ص ١٥٠ : ١٧

ج ٢ ، ص ١٥٤ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ١٨

المستوطنات اليهودية

ج ٢ ، ص ١٥٨ : ٤

مسجد الرسول

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٢٣

مسجد قباء

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٢

المسلم الفاتح

ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ١١

المسلمات

ج ١ ، ص ١٩٣ : ٢٤

المسلمين الأواخر الاسبانيين

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢٤

المسلمين الأول

ج ١ ، ص ١٨٦ : ١٧

المسلمين الأولين

ج ١ ، ص ٢٣ : ٢٤

المسلمين المعاصرين

ج ٢ ، ص ٢٧٧ : ٢٣ ، ٢٨

المسيح الحي

ج ١ ، ص ١٣٧ : ١٣

المسيحية

ج ١ ، ص ٢٢ : ١٨ ، ١٩

ج ١ ، ص ٢٧ : ٦

ج ١ ، ص ٣١ : ١٦

ج ١ ، ص ٣٢ : ١٧

ج ١ ، ص ٣٥ : ٢٤

ج ١ ، ص ٣٦ : ٩

ج ١ ، ص ٣٨ : ٢ ، ٥

ج ١ ، ص ٦٤ : ١٦

ج ١ ، ص ١٢١ : ١٩

ج ١ ، ص ١٣٦ : ١٨ ، ٢٧

ج ١ ، ص ١٣٧ : ١ ، ٣ ، ٥ ، ١١

ج ١ ، ص ١٦٤ : ٨ ، ٢١

ج ١ ، ص ١٧٤ : ٢ ، ٩ ، ٢٤

ج ١ ، ص ١٧٨ : ١٤

ج ١ ، ص ١٨١ : ٥

ج ١ ، ص ٢٠٨ : ٦

ج ١ ، ص ٢٠٩ : ٢٦

ج ١ ، ص ٣١٣ : ٧

ج ١ ، ص ٣١٦ : ١٨

ج ١ ، ص ٣١٨ : ٥

ج ١ ، ص ٣٣٢ : ١٨

ج ١ ، ص ٣٥٣ : ١٨ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ٢ ، ٣

ج ١ ، ص ٣٦٦ : ٧

ج ١ ، ص ٣٦٨ : ١٣

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٣٥

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ٦ ، ١٨

ج ٢ ، ص ١١٨ : ١١

ج ٢ ، ص ١٤٣ : ١٩

ج ٢ ، ص ١٥٨ : ١٣

ج ٢ ، ص ١٨٣ : ٢

ج ٢ ، ص ١٨٥ : ٣ ، ٩

ج ٢ ، ص ١٨٦ : ١٢

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٦ ، ٩

ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٣٠٢ : ٦ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ١٩

المسيحيين

ج ١ ، ص ٢٢ : ٢٥

ج ١ ، ص ٣٢ : ١٧ ، ٢٠

ج ١ ، ص ١٣٦ : ٢٨ ، ٣٠

ج ١ ، ص ١٦٤ : ١٦

ج ١ ، ص ١٧٤ : ٩ ، ١١

ج ١ ، ص ٢٠٨ : ١٠ ، ١٢

ج ١ ، ص ٣٨٠ : ٣١

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ١٨

ج ٢ ، ص ١٥١ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٥٢ : ٨

ج ٢ ، ص ٣٠٢ : ١٢ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٣٢٦ : ٢ ، ٩ ، ١٢ ، ١٤

ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ٧ ، ١٠

ج ٢ ، ص ٣٢٨ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ٢٠

المشركين

ج ١ ، ص ٣٠ : ١٨

ج ١ ، ص ٣٤ : ٥

ج ١ ، ص ٤٤ : ٢٦

ج ١ ، ص ٦٤ : ٢١

ج ١ ، ص ١٣٢ : ٥

ج ١ ، ص ١٣٨ : ٢٤

ج ١ ، ص ١٥٧ : ١٧

ج ١ ، ص ١٦٢ : ١١ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٥

ج ١ ، ص ١٦٣ : ١ ، ٣

ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٣

ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٣

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٣١١ : ٢٤ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٣١٢ : ٣٨

المصاحف

ج ١ ، ص ٢٤ : ١

ج ١ ، ص ٤٧ : ٢ ، ٣

المصحف

ج ١ ، ص ٤٦ : ٢٧

مصحف حفصة

ج ١ ، ص ٤٧ : ٣

مصحف عثمان

ج ١ ، ص ٣٩ : ٢٣

ج ١ ، ص ٤٧ : ٩

المصحف العثماني

ج ١ ، ص ٢٣ : ٢٤

المصريين

ج ٢ ، ص ١٨٩ : ٢٣

مصطلح الحديث

ج ٢ ، ص ٢٥٢ : ٨

المضاربة

ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٢٨ : ٧

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٤ ، ١

ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٩ ، ٨

ج ٢ ، ص ٢٣٣ : ٢٠ ، ٩

ج ٢ ، ص ٢٤٠ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٤٢ : ١٢ ، ١

ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٢٩ ، ١٢

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٣

المضرية

ج ١ ، ص ٤٦ : ٢٤

المعابد

ج ١ ، ص ١٥٦ : ٢٦

ج ١ ، ص ١٥٧ : ١

ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٢٣ ، ٨

المعاملات

ج ١ ، ص ٤٣ : ٢٣

ج ١ ، ص ٤٥ : ٢٢

ج ١ ، ص ٧٣ : ٢٣

ج ١ ، ص ٩٦ : ٢٦

ج ١ ، ص ٢٦٨ : ١

ج ٢ ، ص ٣٩ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٢٨ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٤٠ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٤١ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٤٨ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٢٤ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ٢٤

المعاملات المصرفية

ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ٨ ، ٢ — ٩

المعتزلة

ج ١ ، ص ٨٨ : ٢٦ ، ٢٣

ج ١ ، ص ٨٩ : ١ ، ٣ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨

ج ١ ، ص ٩٤ : ٣

ج ١ ، ص ٣٣١ : ٥

ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٢٧

ج ١ ، ص ٣٧٣ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٧٥ : ٧

ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ١٦

ج ٢ ، ص ٣١٥ : ١١

المعراج

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢٥

معركة بدر

ج ١ ، ص ١٨٧ : ١٦

المعمار الاسلامي

ج ٢ ، ص ١٧٨ : ١٣

المعهد الأركيولوجي الفرنسي

ج ١ ، ص ٣٣٣ : ٨

المعهد الفرنسي الايراني

ج ١ ، ص ٣٣٣ : ١١

المغاربة

ج ٢ ، ص ١٥٦ : ٢٧

المغازي

ج ١ ، ص ٤١٣ : ٧

ج ٢ ، ص ٧٩ : ٢٦

المغول

ج ٢ ، ص ٩٧ : ١٣

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ٣

المفسرين

ج ١ ، ص ٤٤ : ١٢

ج ١ ، ص ٤٨ : ٢١

ج ١ ، ص ٥١ : ٤

ج ١ ، ص ٥٢ : ١٧

ج ١ ، ص ١٦٢ : ٧

ج ١ ، ص ١٦٣ : ٢٨

ج ١ ، ص ٢٨١ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٨

المفسرين العرب

ج ١ ، ص ٤٠٥ : ١١

المفكر العربي

ج ١ ، ص ٣٠٧ : ١٠

المفكرين

ج ٢ ، ص ١٥٢ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ٢٠

المفكرين الأندلسيين

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ٢

المفكرين الأوربيين

ج ١ ، ص ٣١٧ : ٢٤

المفكرين الشرقيين

ج ١ ، ص ٣٦٤ : ٢١

المفكرين العرب

ج ١ ، ص ٣٠٧ : ٢٠

ج ١ ، ص ٣٩٨ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٨ : ٩

ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٥

المفكرين الغربيين

ج ١ ، ص ٣٣١ : ٢٨

المفكرين المسلمين

ج ١ ، ص ٣١١ : ٤

ج ٢ ، ص ٣٠٩ : ١١ ، ١٢

مقام إبراهيم

ج ١ ، ص ٤٢٣ : ٦

مكتب التربية العربي لدول الخليج

ج ١ ، ص ٢٥١ : ٦

ج ١ ، ص ٢٥٣ : ٦

المكتبات

ج ١ ، ص ٢٥ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٨ : ١٨

المكتبات القديمة

ج ١ ، ص ٣٧٩ : ١٤

مكتبة الأزهر

ج ٢ ، ص ٨٠ : ١٥

ج ٢ ، ص ٨٩ : ١٩

مكتبة الأسكوريال

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٢٧

المكتبة الأندلسية

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٢

مكتبة بودلي

ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٤

مكتبة الجغرافيين العرب

ج ٢ ، ص ٨٦ : ٥ ، ٦ ، ٧

المكتبة الوطنية

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢٨

المكيين

ج ١ ، ص ٢٨ : ٣ ، ٤

ج ١ ، ص ١٤١ : ٨ ، ١٢

ج ١ ، ص ١٥٨ : ١٤

ج ١ ، ص ١٦٠ : ١٢ ، ٢٧

ج ١ ، ص ١٦١ : ١

ج ١ ، ص ٢٢٠ : ٢٧

ج ١ ، ص ٢٢٥ : ٢

ج ١ ، ص ٢٣٥ : ١٨

ج ١ ، ص ٢٣٨ : ٢٦

الملائكة

ج ١ ، ص ١٨١ : ٥

ج ١ ، ص ٢١٤ : ٨ ، ٩ ، ١٢ ،

١٣ ، ٢٥ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٣٣٣ : ١٩

ج ٢ ، ص ٣١٥ : ١٦

الملحدون

ج ١ ، ص ٢٣٣ : ٢٣

ملحمة هومير

ج ٢ ، ص ٨٨ : ٢٨

الملك

ج ١ ، ص ٢١٧ : ٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ،

٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٢١٨ : ١٤

ج ١ ، ص ٢٢٩ : ٢٢

ج ١ ، ص ٢٣٠ : ١٧ ، ٢٥ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٢٣١ : ٢ ، ٢٠ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٢٣٤ : ٢٢ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٢٣٥ : ١ ، ٣

الملكية

ج ٢ ، ص ١١٠ : ٣

ج ٢ ، ص ١٢٩ : ١

الملكية المستبدة

ج ٢ ، ص ١١٦ : ١٩

الملة الاسلامية

ج ٢ ، ص ٢٦ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٨ : ٢٢

الملوك

ج ٢ ، ص ١١٤ : ٣١

ج ٢ ، ص ١١٥ : ٧

ملوك الطوائف

ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٩١ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ١٣ ، ١٥

٢٣ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٣٣٧ : ٢ ، ٣

ملوك الفرس

ج ١ ، ص ٤٢٠ : ٢٩

مملكة الاسلام

ج ٢ ، ص ٩٧ : ١

المملكة الاسلامية

ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ٢٥

مملكة القوط

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ٢٢

المناذرة

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٢٥

مناهج البحث

ج ١، ص ١٠ : ١٦

ج ١، ص ١٨٥ : ٧

مناهج المستشرقين

ج ٢، ص ١٩١ : ٩

المنطق

ج ١، ص ٢٤٤ : ٩

ج ١، ص ٣٦٦ : ٢٢

ج ٢، ص ٣٢ : ٩

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

ج ٢، ص ١٩٨ : ٢٠

المنهج التاريخي

ج ١، ص ٣١٩ : ٢٩، ٧

ج ١، ص ٣٢٢ : ٢٠

المنهج العلمي

ج ١، ص ٢٠٩ : ١٢، ١١

ج ١، ص ٢١٧ : ٨

ج ١، ص ٢٣٩ : ٢

ج ١، ص ٣١٦ : ١٢

ج ١، ص ٣٩٦ : ٤

ج ١، ص ٣٩٧ : ٣٠، ١

ج ١، ص ٤٠٠ : ٨

ج ١، ص ٤٠٩ : ٤

ج ١، ص ٤١٠ : ٦

ج ١، ص ٤١٢ : ١٥، ١٤

ج ١، ص ٤١٣ : ٣٠، ١٦

ج ١، ص ٤١٤ : ١١

ج ١، ص ٤١٦ : ٢٢

ج ١، ص ٤١٩ : ١٢ — ١٣

ج ١، ص ٤٢١ : ٢٣، ١١

ج ١، ص ٤٣٠ : ١٦

المنهج الفيلولوجي

ج ١، ص ٣١٩ : ٢٩، ١٩

ج ١، ص ٣٢٠ : ٦

ج ١، ص ٣٢٥ : ١٠، ٣

المنهجية

ج ١، ص ٣٠٧ : ٢

ج ١، ص ٣٠٨ : ١٤

ج ١، ص ٣١٦ : ٢٠، ١٠

ج ١، ص ٣٤٣ : ٧

ج ١، ص ٣٤٤ : ٢، ٧، ١٨، ٢٠

ج ١، ص ٣٤٥ : ٢٥

ج ١، ص ٣٤٦ : ٢٦، ١

ج ١، ص ٣٥٨ : ١١

ج ١، ص ٤٠٩ : ١٠

ج ٢، ص ١٦٧ : ١٦

ج ٢، ص ٢٢٧ : ٤

المنهجية الغربية

ج ١ ، ص ٣٤٤ : ١ ، ١٦

ج ١ ، ص ٣٤٥ : ٢٤

ج ١ ، ص ٣٤٦ : ١٢ ، ١٣

ج ١ ، ص ٣٤٧ : ١ ، ١٦ — ١٧
١٩ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٣٤٨ : ١٠ ، ١١

ج ١ ، ص ٣٤٩ : ٢٦ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٣٥٠ : ٢ ، ٣ ، ١٣

المهاجرين

ج ١ ، ص ١٣٨ : ٢٣

ج ١ ، ص ١٥٦ : ١٣

ج ١ ، ص ١٥٩ : ٢٣

الموارث

ج ٢ ، ص ٣٩ : ٢٢

الموالي

ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ١٨

الموحدين

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١٠

مؤرخو الفلسفة

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ١٩

المؤرخون

ج ١ ، ص ٢٠٩ : ١٩

ج ١ ، ص ٣٦١ : ٣

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٢٣

المؤرخون الفرنسيون

ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٢٩

ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٢٥ — ٢٦

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٨

المؤرخون المسلمون

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ١٢

ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٧

مؤرخي العرب

ج ١ ، ص ١٣١ : ١٩

المؤرخين

ج ١ ، ص ٢٠٩ : ١٨

ج ١ ، ص ٣٥٥ : ٥

ج ١ ، ص ٣٥٨ : ٢ ، ٣

ج ١ ، ص ٣٦٣ : ١٢

ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٦٤ : ١

ج ٢ ، ص ١٤٦ : ٢٨

المؤرخين الأوائل

ج ١ ، ص ١٤٩ : ٦

المؤرخين السياسيين

ج ١ ، ص ٣٦٠ : ٢٥

المؤرخين العرب

ج ٢ ، ص ٨٢ : ٧

المؤرخين الغربيين

ج ١ ، ص ٣٥٨ : ٢١

الموريسكيين الأندلسيين

ج ١ ، ص ٣٨٥ : ١١

الموسيقى الأندلسية

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ١٨

الموشحات

ج ٢ ، ص ٣١٥ : ١٧ ، ١٨

ج ٢ ، ص ٣١٦ : ٤

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ٢ ، ٤

المؤلفين الأسبان

ج ١ ، ص ٣٨٥ : ١٩ — ٢٠

المؤلفين العرب

ج ١ ، ص ٣٢١ : ٣

ج ٢ ، ص ٩٧ : ٢٠

المؤلفين الغربيين

ج ١ ، ص ١٦٧ : ٥

ج ١ ، ص ٣٠٩ : ٢٢ ، ٢٣

المؤلفين المسلمين

ج ١ ، ص ٣١٢ : ١٤

ج ٢ ، ص ٤٧ : ٣

المؤمنين

ج ١ ، ص ٥٠ : ٧

ج ١ ، ص ٥٣ : ١٧

ج ١ ، ص ٨١ : ٢١

ج ١ ، ص ١٤٨ : ١٩

ج ١ ، ص ١٥٩ : ١٠

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٢٢

ج ١ ، ص ٢٩١ : ٣

ج ١ ، ص ٤٠١ : ٢٥

ج ٢ ، ص ١٥٨ : ٩

ج ٢ ، ص ٢٠٩ : ٨

الموناركية

ج ٢ ، ص ١٠٧ : ٢٣

الميراث

ج ١ ، ص ٤٣ : ٢٣

ميلاد الرسول

ج ١ ، ص ١٤٨ : ١٣

المنيماويين

ج ٢ ، ص ١٤٧ : ١٥

— ن —

الناخبين

ج ٢ ، ص ١١٦ : ٣

النار

ج ١ ، ص ١٨٤ : ١٨

ج ١ ، ص ٢٦٦ : ١٧

النازية

ج ٢ ، ص ٢٥ : ٢٨

ج ٢ ، ص ١٥٢ : ٣

النبوة

ج ١ ، ص ٢٦ : ١٥

ج ١ ، ص ٢٧ : ٣ ، ٤

ج ١ ، ص ٢٨ : ١٨

ج ١ ، ص ٢٩ : ٢

ج ١ ، ص ٣٥ : ٣٠

ج ١ ، ص ٣٦ : ٦

ج ١ ، ص ٣٨ : ٢٣

ج ١ ، ص ٤٦ : ٣

ج ١ ، ص ٥٠ : ٢

ج ١ ، ص ١١٧ : ١٧

ج ١ ، ص ١٣٦ : ٩

ج ١ ، ص ١٤٩ : ١٠

ج ١ ، ص ١٦٢ : ٤ ، ٣٠

ج ١ ، ص ١٦٦ : ١٦

ج ١ ، ص ١٨١ : ١

ج ١ ، ص ١٨٢ : ٤

ج ١ ، ص ١٨٣ : ١٦

ج ١ ، ص ٢٣٦ : ٨

ج ١ ، ص ٢٣٧ : ٢٥

ج ١ ، ص ٣٢٩ : ١٤

ج ١ ، ص ٣٧٥ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٣٢ : ١٦

نبوة الرسول

ج ١ ، ص ٢٠٧ : ١٠

ج ١ ، ص ٢١١ : ٢

ج ١ ، ص ٢١٢ : ١١

النبوة في الاسلام

ج ١ ، ص ٣٣٤ : ٢٨

نبوة محمد

ج ١ ، ص ٣٦ : ١

ج ١ ، ص ٥٤ : ١٢

ج ١ ، ص ١٨٩ : ١٤

ج ١ ، ص ٢٠٥ : ٢

ج ١ ، ص ٢٠٧ : ١ ، ٢

ج ١ ، ص ٢٣٦ : ١

نبوة المسيح

ج ١ ، ص ٣٨ : ١٠

النجوم

ج ١ ، ص ٢٨ : ١١

ج ٢ ، ص ٤٤ : ١٨ ، ٢٥

النحت

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢٧

النحو

ج ٢ ، ص ٨٧ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٥

النزارية

ج ١ ، ص ٤٦ : ٢٤

نزول القرآن

ج ١ ، ص ٤٠ : ٧

ج ١ ، ص ٢٣٩ : ٩

ج ١ ، ص ٢٥٩ : ٢٧

ج ١ ، ص ٢٦٤ : ٢٦

النص القرآني

ج ١ ، ص ٣٩ : ١٣ ، ١٤

ج ١ ، ص ٤٠ : ٤ ، ٢٧

ج ١ ، ص ٤٦ : ٢٠

ج ١ ، ص ٥٠ : ١٤

ج ١ ، ص ٢٥٩ : ٢٨

ج ١ ، ص ٢٦٠ : ١٦ ، ١٩ ، ٢٨

ج ١ ، ص ٢٦١ : ٢٠

ج ١ ، ص ٢٦٢ : ٨ — ٩ ، ١٣ ، ١٨ ، ١٦

ج ١ ، ص ٢٦٣ : ١١ ، ١٩

ج ١ ، ص ٢٦٥ : ٤

ج ١ ، ص ٤٠٢ : ١٦

ج ٢ ، ص ٢١٨ : ١٦

النصاري

ج ١ ، ص ٣٢ : ٨

ج ١ ، ص ٣٨ : ٢٧

ج ١ ، ص ١١٨ : ١٦

ج ١ ، ص ١٢٨ : ٦

ج ١ ، ص ١٦٢ : ١٢

ج ١ ، ص ١٧٣ : ٢٠

ج ١ ، ص ٢١٤ : ١٦

ج ١ ، ص ٢٢٦ : ٢٣ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٢٢٨ : ٦

ج ١ ، ص ٢٣٥ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٢٣ : ٣٠

ج ١ ، ص ٣٢٤ : ٢ ، ٢٢

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ١٧ ، ١٩

ج ١ ، ص ٤١٧ : ٢

ج ١ ، ص ٤٢١ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ١٨ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٩١ : ١

ج ٢ ، ص ٢٩٢ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ٢ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٩٨ : ٤ ، ١٦ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ٧ ، ١٤ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ١ ، ١٥ ، ١٦

ج ٢ ، ص ٣٠١ : ٣ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٣٠٣ : ٣ ، ٥ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ٢

ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ٢ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٣٣٢ : ٥ ، ٣٠

نصارى الأندلس

- ج ٢، ص ٢٩٨ : ٢٥ ، ٢٨
ج ٢، ص ٣٠٠ : ١٧ ، ٢٧
ج ٢، ص ٣٠٢ : ١ ، ١٠
ج ٢، ص ٣٠٣ : ١٨

النصرانية

- ج ١، ص ٥٢ : ١٠ ، ١٢
ج ١، ص ١١٩ : ٢٠ ، ٢٣
ج ١، ص ١٢٧ : ٦ ، ١٩ ، ٢٢
ج ١، ص ١٢٩ : ٢١ ، ٢٣
ج ١، ص ١٤١ : ١ ، ٦
ج ١، ص ١٤٣ : ١٢
ج ١، ص ١٤٨ : ١١
ج ١، ص ٢٢٦ : ١٤ ، ١٦ ، ٢٤
ج ١، ص ٢٣٤ : ١٠
ج ١، ص ٢٣٥ : ١٧
ج ١، ص ٤١٧ : ١١
ج ٢، ص ٢٣٨ : ١٧
ج ٢، ص ٣١٣ : ١٩

نصوص القرآن

- ج ١، ص ٢٦٣ : ٢١
ج ١، ص ٢٦٤ : ٢٣
ج ٢، ص ٢٥٢ : ٢٦

النصوص القرآنية

- ج ١، ص ٢٦٢ : ٢١

النظام الاجتماعي

- ج ١، ص ٧٤ : ٢
ج ١، ص ٧٥ : ٢
ج ١، ص ٧٦ : ٢
ج ١، ص ٧٧ : ٢

النظام الاسلامي

- ج ٢، ص ٢٢١ : ١٦

النظام الجنائي

- ج ١، ص ٢٧٥ : ٢٤

النظام الجنائي الاسلامي

- ج ١، ص ٢٧٤ : ١٢ ، ١٨ ، ٢٧
ج ١، ص ٢٧٥ : ١ ، ١٧ ، ١٨
ج ١، ص ٢٧٦ : ٢١
ج ١، ص ٢٨٨ : ٨ ، ١٣
ج ١، ص ٢٩٣ : ٢٢ — ٢٣ ، ٢٩
ج ١، ص ٢٩٤ : ٢ — ٣ ، ٤ — ٥

النظام السياسي الاسلامي

- ج ٢، ص ١٠٣ : ١ ، ١٥ — ١٦
ج ٢، ص ١٠٥ : ١ ، ١٥ — ١٦
ج ٢، ص ١٠٦ : ١٧ ، ١٩ ، ٢٨
ج ٢، ص ١١٧ : ٧
ج ٢، ص ١٢٢ : ٢٦
ج ٢، ص ١٣١ : ٢٤
ج ٢، ص ١٣٣ : ٦

النظام العشري

ج ٢، ص ٣٧ : ١٠، ٨، ٧

النظام القانوني الاسلامي

ج ١، ص ٢٥١ : ١

ج ١، ص ٢٥٣ : ١٠، ١٢، ١٥

ج ١، ص ٢٥٥ : ٢٥ — ٢٦

ج ١، ص ٢٦٥ : ٢٠

ج ١، ص ٢٦٦ : ٢٩، ٧

ج ١، ص ٢٦٨ : ٨

ج ١، ص ٢٦٩ : ١٧

ج ١، ص ٢٧٤ : ١٤، ٢٠ — ٢١

ج ١، ص ٢٧٦ : ٢٢

ج ١، ص ٢٨١ : ٢٣ — ٢٤

ج ١، ص ٢٨٦ : ٨، ١

ج ١، ص ٢٩٤ : ١١، ٨ — ١٢

ج ٢، ص ١١٤ : ٢٢

ج ٢، ص ١٢٥ : ١٧، ١٨

ج ٢، ص ١٢٦ : ١٢، ٥، ٤، ٢٨

ج ٢، ص ١٢٧ : ١١، ٥، ٢٩

ج ٢، ص ١٢٨ : ٤

ج ٢، ص ١٢٩ : ١٢، ٢٨

ج ٢، ص ١٣٢ : ١٧، ٥، ٣١ — ٣٠

ج ٢، ص ١٣٣ : ٢

النظام القانوني للدولة الاسلامية

ج ٢، ص ١٢٥ :

النظام القضائي الاسلامي

ج ١، ص ٢٨٦ : ١٩

النظريات الماركسية

ج ٢، ص ١٥٩ : ٨

النظريات الاسلامية

ج ١، ص ٢٧٢ : ٢٩

نظرية اودكسوس

ج ٢، ص ٤٨ : ٦

النظرية السياسية الإسلامية

ج ٢، ص ١٠٧ : ١

ج ٢، ص ١١٨ : ١٨

ج ٢، ص ١١٩ : ١٤، ٩

النظرية السياسية في الاسلام

ج ٢، ص ١٠٥ : ١١، ٦ — ١٢

النظرية السياسية للخلافة

ج ٢، ص ١١٧ : ١٢، ٦ — ١٣

١٥

ج ٢، ص ١١٨ : ٢١، ٣

ج ٢، ص ١٢٠ : ٢ — ١٤، ٣، ٣٠، ٢٢

ج ٢، ص ١٢١ : ١٤، ٧

ج ٢ ، ص ١٣١ : ٢١
ج ٢ ، ص ١٣٣ : ١٧ ، ١٨
نظرية كوبرينكوس

ج ٢ ، ص ٤٨ : ١١
النظم الدستورية المعاصرة

ج ٢ ، ص ١١٣ : ٢١
النظم السياسية الغربية

ج ٢ ، ص ١٠٩ : ١٩
ج ٢ ، ص ١١٠ : ١٨
ج ٢ ، ص ١١١ : ٢٨
ج ٢ ، ص ١١٢ : ٥ — ٦
ج ٢ ، ص ١١٤ : ٦ ، ١١
ج ٢ ، ص ١١٥ : ١٨
ج ٢ ، ص ١١٧ : ٣
ج ٢ ، ص ١٢٠ : ١٢

النقش العربي

ج ٢ ، ص ١٩٥ : ٢١
النقود العربية الأندلسية

ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ٣٠
النقوش

ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٢٠ ، ٢٤
ج ١ ، ص ٤١٦ : ٩ ، ١٠
ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٢٥ ، ٢٧
ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٣١
ج ١ ، ص ٤٢٩ : ٢

النقوش الحميرية

ج ١ ، ص ٣٩٩ : ٤

النقوش العربية

ج ١ ، ص ٤٠٢ : ١٩
نوفل «قبيلة»

ج ١ ، ص ٤٥٣ : ١٨

— ه —

الهجرات العربية

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ١٩

الهجرة

ج ١ ، ص ٧٨ : ٢٤
ج ١ ، ص ١٥٤ : ١٢
ج ١ ، ص ١٥٦ : ٧ ، ١٠ ، ٢٠
ج ١ ، ص ١٥٨ : ٢٥
ج ١ ، ص ١٥٩ : ٢٤
ج ١ ، ص ١٨٤ : ٣ ، ٦ ، ١٥
ج ١ ، ص ٢٢٥ : ١٨
ج ١ ، ص ٣٣٠ : ١٩
ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٧

هجرة المسلمين

ج ١ ، ص ١٥٥ : ٢٤

الهولنديين	الهذلية
ج ١ ، ص ٣٤٦ : ٢٣	ج ١ ، ص ٤٦ : ٢٤
الهيلينية	الهذليين
ج ١ ، ص ٣٦٨ : ١٣	ج ١ ، ص ٤١١ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٢٢ : ١٥	ج ١ ، ص ٤١٢ : ١١ ، ٩
ج ٢ ، ص ٤٠ : ٢٨	الهرمسية
— و —	ج ١ ، ص ٣٣٠ : ٢٧
	الهلال
الواقعية	ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢٢
ج ١ ، ص ٢٥٧ : ١٦ ، ١٠	الهلنستية
الوثائق التاريخية	ج ٢ ، ص ١٧٣ : ١٩
ج ١ ، ص ٣٨ : ٣	ج ٢ ، ص ١٨٣ : ٢٣
ج ٢ ، ص ١٥٤ : ٢٤	الهندوس
وثائق الجنيزة	ج ١ ، ص ٣٠ : ٢٧ ، ٢٤
ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ٢٣ ، ١٤	الهندوسية
الوثائق الدينية	ج ١ ، ص ٣٧٢ : ٢١
ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ١٠	الهنود
الوثنية	ج ١ ، ص ٣٢٥ : ٣٠ ، ٢
ج ١ ، ص ٦٤ : ١٢ ، ٥	ج ١ ، ص ٣٢٦ : ٢٤ ، ٢٣
ج ١ ، ص ١٣٥ : ١٩	ج ١ ، ص ٣٢٧ : ١٦ ، ١٤ ، ٩
ج ١ ، ص ١٣٨ : ٢٠ ، ١٧	هوازن «قبيلة»
ج ١ ، ص ١٥٧ : ١٣ ، ١٢ ، ٥	ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٣
ج ١ ، ص ١٦١ : ١٧	

ج ١ ، ص ١٦٥ : ٢١ ، ٢٥
 ج ١ ، ص ١٨١ : ١٧ ، ٢٠
 ج ١ ، ص ٤١٥ : ٨ ، ١٠ ، ١١ ،
 ٢٠ ، ١٨
 ج ١ ، ص ٤٢٦ : ١٨
 ج ١ ، ص ٤٢٧ : ١٨
 ج ٢ ، ص ١٤٣ : ٢٦ ، ٢٧
 ج ٢ ، ص ١٩١ : ٢١ ، ٢٤
 ج ٢ ، ص ٣١٢ : ١٠

الوثنيين

ج ١ ، ص ٦٤ : ١٨
 ج ١ ، ص ١٢٨ : ٦
 ج ١ ، ص ١٢٩ : ٧
 ج ١ ، ص ١٦٧ : ٢٩
 ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٢٩
 ج ١ ، ص ٤١٥ : ٢٣
 ج ١ ، ص ٤١٦ : ١٨
 ج ١ ، ص ٤١٨ : ١١ ، ٢٠

الوجودية

ج ١ ، ص ٣٣٢ : ٢٩ ، ٣٠

الوحي

ج ١ ، ص ٢٥ : ٧
 ج ١ ، ص ٢٦ : ١٨ ، ٢٢
 ج ١ ، ص ٢٧ : ١ ، ٤ ، ٩
 ج ١ ، ص ٢٨ : ١٨ ، ٢٢ ، ٢٤
 ج ١ ، ص ٣٠ : ٣ ، ٤ ، ١٨ ،
 ٢٠

ج ١ ، ص ٣١ : ٦
 ج ١ ، ص ٣٢ : ١٠
 ج ١ ، ص ٣٣ : ٨
 ج ١ ، ص ٣٥ : ٨
 ج ١ ، ص ٣٨ : ١ ، ٧
 ج ١ ، ص ٤٠ : ٢٥
 ج ١ ، ص ٤١ : ٥
 ج ١ ، ص ٤٨ : ٢ ، ٢٩ ، ٣٠
 ج ١ ، ص ٥١ : ٣ ، ٨
 ج ١ ، ص ٥٢ : ٢٥
 ج ١ ، ص ٥٣ : ٢٨
 ج ١ ، ص ١١٦ : ١٣
 ج ١ ، ص ١١٨ : ٥
 ج ١ ، ص ١٤٩ : ١١
 ج ١ ، ص ١٥٠ : ٦ ، ١٢ ، ١٣ ،
 ١٤ ، ٢٢ ، ٢٦
 ج ١ ، ص ١٥١ : ١٥ ، ١٧
 ج ١ ، ص ١٦١ : ٤ ، ٥
 ج ١ ، ص ١٦٣ : ١٩
 ج ١ ، ص ١٦٤ : ٢٥ ، ٢٨
 ج ١ ، ص ١٨٢ : ١٠ ، ١١ ، ١٢
 ج ١ ، ص ٢١٢ : ١٥ ، ١٧ ،
 ١٨ ، ٢١
 ج ١ ، ص ٢١٤ : ٧ ، ٢٩
 ج ١ ، ص ٢١٧ : ١٧
 ج ١ ، ص ٢٢١ : ٢٣ ، ٢٧
 ج ١ ، ص ٢٢٢ : ٨ ، ١٠ ، ١٣
 ج ١ ، ص ٢٢٣ : ٨
 ج ١ ، ص ٢٢٧ : ١ ، ٢٦

الوحي الذاتي	ج ١ ، ص ٢٢٨ : ١٦ ، ١٤ ، ٦ ،
	٢٨ ، ٢٢ ، ١٧
ج ١ ، ص ٢٣٣ : ١٨	ج ١ ، ص ٢٢٩ : ١٧ ، ٧ ، ٢ ،
الوحي السماوي	٢٣
ج ١ ، ص ٢١ : ١٨	ج ١ ، ص ٢٣٠ : ٢٦ ، ٢٥ ، ١٤ ،
ج ١ ، ص ٢٨ : ٢٥	ج ١ ، ص ٢٣٢ : ١٥ ، ١٤ ، ٢ ،
ج ١ ، ص ٣٠ : ١٦	ج ١ ، ص ٢٣٣ : ١٢ ، ١٨ ،
الوحي القرآني	٢٩ ، ٢٧ ، ٢٦ ، ٢٠ ، ١٩
ج ١ ، ص ٢٧ : ١٤	ج ١ ، ص ٢٣٤ : ٢١ ، ١ ،
ج ١ ، ص ٣٥ : ١٢	ج ١ ، ص ٢٥٧ : ٣ ،
ج ١ ، ص ٣٧ : ٢٦	ج ١ ، ص ٢٥٨ : ٢٧ ،
ج ١ ، ص ٢٥٨ : ٢٥	ج ١ ، ص ٢٥٩ : ١٣ ،
الوحي المحمدي	ج ١ ، ص ٢٦٧ : ١٢ ،
ج ١ ، ص ٢٠٧ : ٦	ج ١ ، ص ٢٦٩ : ٢٤ ،
ج ١ ، ص ٢٢٨ : ١	ج ١ ، ص ٣٥٢ : ١ ،
ج ١ ، ص ٢٣٤ : ٢٠ ، ٧ ،	ج ١ ، ص ٤٠٢ : ٣ ،
	ج ٢ ، ص ١٥١ : ٢١ ،
الوحي المدني	الوحي الالهي
ج ١ ، ص ٢٣٣ : ٦ ، ٥ ،	ج ١ ، ص ٢٨ : ٢٧ ،
الوحي المكي	ج ١ ، ص ٣٥ : ٢٥ ، ٩ ،
ج ١ ، ص ٢٣٣ : ٥	ج ١ ، ص ٧٨ : ٢٦ ،
الوحي النبوي	ج ١ ، ص ١٣٧ : ٣ ،
ج ١ ، ص ٤٣ : ١٢	ج ٢ ، ص ١١٨ : ٩ ،
ج ١ ، ص ٣٢٩ : ١٤	ج ٢ ، ص ١٢٠ : ٨ ،
	ج ٢ ، ص ١٤٧ : ٢٤ ،
	ج ٢ ، ص ١٦٠ : ١ — ٢ ،

ورق البردي

ج ١ ، ص ١٥٣ : ١

الوزراء

ج ١ ، ص ٣٨٢ : ٨

الوصايا

ج ٢ ، ص ٣٩ : ٢٢

وضع الحديث

ج ١ ، ص ٩٤ : ١

الوضوء

ج ١ ، ص ٩٨ : ٢٧

الوطن العربي

ج ٢ ، ص ٥٨ : ١٠

الوطنية

ج ١ ، ص ٣١٥ : ٢٦

وفاة الرسول

ج ١ ، ص ٢٥٧ : ٣

وفاة النبي

ج ١ ، ص ٧٨ : ٢٩

ج ١ ، ص ٩٩ : ٢٣

ج ١ ، ص ١٤٢ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٠٩ : ٧

— ي —

يأجوج ومأجوج

ج ١ ، ص ٤٥ : ١٧

اليهود

ج ١ ، ص ٢٢ : ٢٥

ج ١ ، ص ٣٢ : ٨ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٩

ج ١ ، ص ١٣٢ : ٥ ، ١

ج ١ ، ص ١٣٦ : ١٣

ج ١ ، ص ١٣٧ : ٢٣ ، ٢٦ ، ٢٩

ج ١ ، ص ١٣٨ : ٣ ، ٤ ، ١١ ، ١٩

ج ١ ، ص ١٦٢ : ١٢

ج ١ ، ص ١٦٤ : ١٦

ج ١ ، ص ٢٢٦ : ٢٣

ج ١ ، ص ٢٢٨ : ٦

ج ١ ، ص ٢٣٥ : ١٠ ، ١٤

ج ١ ، ص ٣٩٧ : ٣

ج ١ ، ص ٤١٤ : ٤ ، ٦

ج ١ ، ص ٤١٧ : ٢

ج ١ ، ص ٤٢١ : ٣

ج ٢ ، ص ١٥٢ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٠٧ : ٢٤ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٠٨ : ٢

ج ٢ ، ص ٢١٣ : ١٢ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١٦ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ١٤ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ١

يهود بني النضير

ج ١ ، ص ١٣١ : ١٨

يهود خيبر

ج ١ ، ص ١٣٨ : ١٩

يهود المدينة

ج ١ ، ص ٤٠ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٠٨ : ٨

يهود مصر

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ١٠

اليهودية

ج ١ ، ص ٢٣ : ١٨

ج ١ ، ص ٣١ : ١٦

ج ١ ، ص ٣٢ : ١٧

ج ١ ، ص ٣٥ : ٢٣

ج ١ ، ص ٣٦ : ٩

ج ١ ، ص ٣٨ : ٢ ، ٥

ج ١ ، ص ١٤٨ : ١١

ج ١ ، ص ١٧٨ : ١٤

ج ١ ، ص ١٨١ : ٥

ج ١ ، ص ٢٢٦ : ١٤ ، ١٦ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٢٣٤ : ١٠

ج ١ ، ص ٢٣٥ : ١٧

ج ١ ، ص ٣٥٣ : ١٨

ج ١ ، ص ٣٦٣ : ١٩

ج ١ ، ص ٣٧٢ : ٢٢

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٣٥

ج ٢ ، ص ١٥٨ : ٤

ج ٢ ، ص ١٨٣ : ٢١ ، ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٠٨ : ٥

ج ٢ ، ص ٢١٨ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٦ ، ٩

ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ٩

ج ٢ ، ص ٢٣٨ : ١٩

ج ٢ ، ص ٣١٣ : ١٧

اليوم الآخر

ج ١ ، ص ٢٧ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٣١٥ : ١٦

يوم الفتح

ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٥

يوم القيامة

ج ١ ، ص ٤٣ : ١٦

ج ١ ، ص ٤٤ : ٢١ ، ٢٢

ج ١ ، ص ٤٥ : ٢١

ج ١ ، ص ٥١ : ٥

ج ١ ، ص ٣٤٩ : ٢

ج ٢ ، ص ١٨٥ : ١٠

ج ٢ ، ص ٣٠٦ : ٢٤

يوم اليمامة

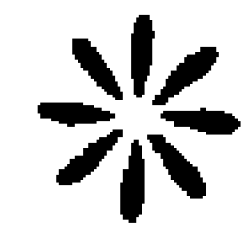
ج ١ ، ص ٤١ : ١٩ — ٢٠

اليونانيون

ج ١ ، ص ٢٤٤ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٤ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٠٨ : ١٣



سادساً : فهرس الأماكن

— أ —

أدنبه	آسيا
ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٥ ، ٦	ج ٢ ، ص ٧٤ : ٢٣
ج ١ ، ص ٣٨٩ : ١٣ ، ١٦ ، ٢٥	ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢
الأراضي السورية	ج ٢ ، ص ٧٧ : ٦
ج ٢ ، ص ١٧٥ : ١٣	ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢٤
الأراضي العراقية	ج ٢ ، ص ١٥٨ : ١٤
ج ٢ ، ص ١٧٥ : ١٣	آسيا الصغرى
الأراضي المصرية	ج ١ ، ص ١٢٧ : ١٧
ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٢٩	ج ٢ ، ص ٣٠ : ١٣
الأردن	آسيا الوسطى
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٤	ج ٢ ، ص ٧٥ : ٦
أرغون	ج ٢ ، ص ٩٧ : ١٢ ، ١٤
ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ١٦	ج ٢ ، ص ١٥٢ : ٥
اسبانيا	ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٩
ج ١ ، ص ١٢٧ : ١٧	الإتحاد السوفيتي
ج ١ ، ص ٣٠٩ : ١٨	ج ٢ ، ص ٩٠ : ١٤
ج ١ ، ص ٣٥٤ : ٢٢	ج ٢ ، ص ٩١ : ٥ ، ٩
ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٣٠	أثينا
ج ١ ، ص ٣٧٩ : ١٣ ، ٢١	ج ١ ، ص ٣١٨ : ٤
ج ١ ، ص ٣٨٠ : ٣	أحد
ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٦	ج ١ ، ص ١٣٧ : ٢٥
ج ٢ ، ص ٧٤ : ٢٥	ج ١ ، ص ١٤١ : ١١

ج ٢ ، ص ٨٢ : ٢٧ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٧٥ : ٨ ، ٩ ، ١٢ ،

١٥

ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ١٦

ج ٢ ، ص ٢٧٧ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٧٩ : ١٢ ، ١٥ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ٦ ، ١٤

ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ٩ ، ١١

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ١٧ ، ١٨

ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٢٣ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٢ ، ٤ ، ٢٦ ،

٢٨ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ١ ، ٢ ، ٤ ،

٩ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ١٦ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٣٠٢ : ١٢ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٣١٥ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٣٢٢ : ١٦ ، ١٩ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٣٢٩ : ٣

ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ٣٠

اسبانيا الاسلامية

ج ٢ ، ص ٢٧٩ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٧ ، ٢١ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٣٢٢ : ١٩ — ٢٠

استانبول

ج ١ ، ص ٣٣٣ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ١٨ ، ١٩

استجة (مدينة)

ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ١٩

اسرائيل

ج ١ ، ص ١٣٦ : ١٣

الاسكندرية

ج ١ ، ص ٣١٨ : ٣١

ج ٢ ، ص ٢٥ : ١٥

ج ٢ ، ص ٣٠ : ١٢

ج ٢ ، ص ٤٩ : ١٣

ج ٢ ، ص ١٣٣ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٣٤ : ٣١

اسكنديناوه

ج ٢ ، ص ٧٥ : ١٢

إسلام آباد

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١٩

الاسماعيلية

ج ١ ، ص ٣٢٩ : ١٨

ج ١ ، ص ٣٣١ : ٧

اشيلية

ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٣١٤ : ٢٤

أصبهان

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ٢٧

أصفهان

ج ١ ، ص ٣٣٤ : ٥

أفريقيا

- ج ١ ، ص ١٢٧ : ١٧
ج ٢ ، ص ٣٠ : ٥
ج ٢ ، ص ٧٤ : ٢٤
ج ٢ ، ص ٧٥ : ٨ ، ٩
ج ٢ ، ص ٧٦ : ٥
ج ٢ ، ص ٧٧ : ٦
ج ٢ ، ص ٩٧ : ١ ، ٧
ج ٢ ، ص ١٤٣ : ٦
ج ٢ ، ص ١٥٨ : ١٤
ج ٢ ، ص ١٨٢ : ٦
ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ٨
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٢

أفريقيا الشمالية

- ج ١ ، ص ١٩٠ : ٣٢
ج ٢ ، ص ٧٤ : ٢٣

أفريقيا الغربية

- ج ٢ ، ص ٩٧ : ٥

أفغانستان

- ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٦
ج ٢ ، ص ٣١٥ : ٢٣

الأقطار العربية

- ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٤
ج ٢ ، ص ٩٣ : ٣١

أكسفورد

- ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٢١
ج ١ ، ص ٣٨٩ : ١٩

- ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٤
ج ٢ ، ص ٨٥ : ١٣
ج ٢ ، ص ٨٧ : ١٥
ج ٢ ، ص ١١٧ : ١١

ألمانيا

- ج ١ ، ص ١٣٢ : ١٩
ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٨
ج ٢ ، ص ١٦٩ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٢
ج ٢ ، ص ٣٣١ : ٦

الامارات العربية المتحدة

- ج ١ ، ص ٢٩٤ : ٣ — ٤
ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٩

أمريكا

- ج ٢ ، ص ٢٧ : ١٤
ج ٢ ، ص ١٤٣ : ٦
ج ٢ ، ص ١٩١ : ٩
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٧

أمريكا الجنوبية

- ج ٢ ، ص ١٥٨ : ١٥

أمستردام

- ج ٢ ، ص ٣٦ : ١٩

انجلترا

- ج ١ ، ص ٢٨٣ : ٣ ، ٧
ج ١ ، ص ٢٩٣ : ١٠

ج ٢ ، ص ٨٥ : ١٢ ، ١٧ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ١١٦ : ٥

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٩

الأندرين

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ١٣

الأندلس

ج ١ ، ص ٣٢٢ : ١٠ ، ١٧

ج ١ ، ص ٣٥٥ : ١٢ ، ١٣

ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٢٣ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٣٠

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٨ ، ٩

ج ٢ ، ص ٢٦ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٤٨ : ٤

ج ٢ ، ص ٥٣ : ٢١

ج ٢ ، ص ٧٩ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٨٥ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٩٦ : ٣

ج ٢ ، ص ١٧٣ : ١٧

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ٩

ج ٢ ، ص ٢٧٥ : ٢ ، ١٢ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٧٩ : ٦ ، ٨ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ٨ ، ١٠ ، ٢٥

٢٨

ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ٤ ، ٧ ، ١٢

٣٠

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ٤ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٥ ، ١٠ ، ١٧

٢٣ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ٢ ، ٦ ، ١٠

١١

ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ٩ ، ١٠ ، ١٥

١٧ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٩١ : ٣ ، ٧ ، ١١

٢٢

ج ٢ ، ص ٢٩٢ : ٤ ، ١٨ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ١ ، ١١ ، ١٣

١٤ ، ١٦ ، ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ١ ، ٢

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ١٩

ج ٢ ، ص ٢٩٨ : ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ١٤ ، ١٦

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ١٧ ، ٢٦ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٠١ : ٦ ، ١٧ ، ١٨

ج ٢ ، ص ٣٠٢ : ٧

ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ٤ ، ١١ ، ١٧

ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ٤ ، ٧ ، ١٢

ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ٥ ، ٨

ج ٢ ، ص ٣١٠ : ٢٠ ، ٢٢

ج ٢ ، ص ٣١١ : ١٥

ج ٢ ، ص ٣١٢ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٣١٦ : ٢ ، ٥

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ٣ ، ١٦

ج ٢ ، ص ٣١٩ : ٤

ج ٢ ، ص ٣٢٠ : ١٢

ج ٢ ، ص ٣٢١ : ١
ج ٢ ، ص ٣٢٢ : ٣ ، ٧ ، ١٥
ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٢
ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٥
ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ٦ ، ١٤
ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ٢
ج ٢ ، ص ٣٢٨ : ١١
ج ٢ ، ص ٣٢٩ : ٢ ، ٦ ، ١٤ ،
٢٨ ، ٢١
ج ٢ ، ص ٣٣١ : ١٠ ، ٢٩
ج ٢ ، ص ٣٣٢ : ٥
ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ٢ ، ٧ ، ١٤ ،
٢٧
ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٦ ، ٢٤
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٣ ، ٧ ، ١٠
ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ١٥ ، ٢٩
ج ٢ ، ص ٣٣٧ : ٩
ج ٢ ، ص ٣٤١ : ١
ألة (مدينة)
ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٤
الأنهار
ج ٢ ، ص ٩٨ : ١٠
أوروبا
ج ١ ، ص ٢٥ : ١٤
ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢١
ج ١ ، ص ١٢٩ : ٢٠
ج ١ ، ص ١٤٢ : ٢٤
ج ١ ، ص ٣٠٩ : ٣

ج ١ ، ص ٣١٧ : ٣ ، ٤
ج ١ ، ص ٣١٨ : ٥ ، ٧ ، ١٢ ،
٢٦ ، ٢٢
ج ١ ، ص ٣١٩ : ٣ ، ٨
ج ١ ، ص ٣٢٠ : ٣ ، ١٩
ج ١ ، ص ٣٢٢ : ١٨ ، ١٩
ج ١ ، ص ٣٢٨ : ٢٨
ج ١ ، ص ٣٢٩ : ١
ج ١ ، ص ٣٣٢ : ٥
ج ١ ، ص ٣٣٣ : ٢ ، ٢٠ ، ٢٤
ج ١ ، ص ٣٣٤ : ٨
ج ١ ، ص ٣٦٨ : ٢٣ ، ٢٨
ج ٢ ، ص ٢٢ : ١ ، ٢٥
ج ٢ ، ص ٢٣ : ١٢ ، ٢٩
ج ٢ ، ص ٣٦ : ١٥
ج ٢ ، ص ٤٧ : ١
ج ٢ ، ص ٥٠ : ٩
ج ٢ ، ص ٥٥ : ٢
ج ٢ ، ص ٥٧ : ١٠
ج ٢ ، ص ٦٤ : ٣٣
ج ٢ ، ص ٦٧ : ٣٦
ج ٢ ، ص ٧٤ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٧٥ : ١٢
ج ٢ ، ص ٧٦ : ٣ ، ٣٠
ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٠
ج ٢ ، ص ٨٣ : ١٨
ج ٢ ، ص ٨٧ : ٨
ج ٢ ، ص ١٤١ : ٨ ، ١٣
ج ٢ ، ص ١٤٢ : ٢٤

ايران القديمة

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ١٧

ايطاليا

ج ١ ، ص ١٢٧ : ١٨

ج ١ ، ص ١٣٢ : ٢٠

ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٥

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ١٩

ج ٢ ، ص ٢٩٢ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ٢٢

أيونية

ج ١ ، ص ٣١٨ : ٢

— ب —

باريس

ج ١ ، ص ٣٢ : ١٣

ج ١ ، ص ٥٥ : ٢ ، ٤

ج ١ ، ص ٣١٦ : ٢٨

ج ١ ، ص ٣٢١ : ٦

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢٨

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٥

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٤

ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١١ ، ١٦ ، ٣٢

ج ٢ ، ص ٤٠ : ١٤

ج ٢ ، ص ٥٥ : ٢

ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٣

ج ٢ ، ص ٦٥ : ١٢ ، ١٦

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٩ ، ٣٢

ج ٢ ، ص ١٥٨ : ١٤

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ١٨ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ١٢

ج ٢ ، ص ١٩١ : ٩

ج ٢ ، ص ٢١٩ : ١١

ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٣٩ : ١٧

ج ٢ ، ص ٢٤٤ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ١٣

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٥ ، ٦

ج ٢ ، ص ٢٧٩ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ١٦ ، ١٧ ، ١٨

ج ٢ ، ص ٢٨٩ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٩٤ : ٢٤

أوروبا الشرقية

ج ٢ ، ص ٩٧ : ٢٠

أوروبا الغربية

ج ٢ ، ص ٩٧ : ٢٧

أوريولة (مدينة)

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٣

ايران

ج ١ ، ص ٢٩٤ : ٣

ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٨

ج ١ ، ص ٣٢٩ : ٤

ج ١ ، ص ٣٣٠ : ٧ ، ٩

ج ١ ، ص ٣٣٣ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٣١٥ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٦٧ : ١٤ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٣٥

ج ٢ ، ص ١٤٤ : ٢٧

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ١

باكستان

ج ١ ، ص ٢٩٤ : ٣

ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٩

ج ١ ، ص ٣٦٢ : ٣١

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١٩

البحر الأبيض المتوسط

ج ٢ ، ص ٢٤ : ٥

ج ٢ ، ص ٤٧ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٤٣ : ٢٧

ج ٢ ، ص ١٥٥ : ١١

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٧٣ : ١٨

بحر قزوين

ج ٢ ، ص ٧٥ : ١

البحر الميت

ج ١ ، ص ٣١٨ : ١٦

البحرين

ج ٢ ، ص ٨٢ : ٣

بخارى

ج ١ ، ص ٣٧٣ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٣١٥ : ٢٣

بلد

ج ١ ، ص ٣٤ : ٥

ج ١ ، ص ٣٥ : ١٧

ج ١ ، ص ٥٠ : ٣

ج ١ ، ص ٥٥ : ١٨ ، ٣٤

ج ١ ، ص ١٣٧ : ٢٨

ج ١ ، ص ١٤١ : ١١ ، ١٣

ج ١ ، ص ١٨٧ : ١٦

البرتغال

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ١٢

برشلونة

ج ٢ ، ص ٢٧٥ : ١٦

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٣

برلين

ج ٢ ، ص ٤٩ : ٦

ج ٢ ، ص ٥٠ : ٥

ج ٢ ، ص ٢٧٧ : ٢٣

بريطانيا

ج ١ ، ص ٣٥٥ : ٩

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٣٦

بريل

ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٢٢

برينستون

ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٣

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٢

البصرة

ج ١ ، ص ٤٠٩ : ٣١

ج ١ ، ص ٤١٠ : ١٥

ج ١ ، ص ٤١١ : ٦

ج ٢ ، ص ١٧٥ : ٤

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٦

بغداد

ج ١ ، ص ٢٢ : ٨

ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٣ ، ٢٣ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٣٧٣ : ٢٣ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٤٥ : ٦

ج ٢ ، ص ١٧٣ : ٧

ج ٢ ، ص ١٧٦ : ٩ ، ١٢

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١ ، ٣

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٦

ج ٢ ، ص ٣١١ : ١٤

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ٤

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ١٥

ج ٢ ، ص ٣٤٢ : ٦

بقسرة (مدينة)

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٣

بلاد الاسلام

ج ١ ، ص ٢٥٧ : ٢٣

ج ١ ، ص ٢٧٤ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٧٣ : ١١

ج ٢ ، ص ٧٤ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢٧

ج ٢ ، ص ١٧٣ : ١٦

ج ٢ ، ص ١٧٦ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٢٣ : ١٦

البلاد الاسلامية

ج ١ ، ص ٢٥٥ : ٢ — ٣

ج ١ ، ص ٢٩٣ : ٢٩

ج ١ ، ص ٣٤٦ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٤ : ١١

ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٨

البلاد الأوروبية

ج ١ ، ص ٤٢٧ : ١٧

بلاد الرافدين

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ١٩

بلاد الروم

ج ١ ، ص ٤٠٤ : ١٠

بلاد العرب

ج ١ ، ص ١٣٤ : ١٨ ، ٢٢

ج ١ ، ص ١٣٥ : ١٩

ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٢٩

ج ٢ ، ص ١٧٢ : ٥

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٤

البلاد العربية

ج ١ ، ص ١٤٢ : ٩

ج ٢ ، ص ٣٠ : ٧

ج ٢ ، ص ١٧٢ : ١

ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ٥

بلاد الغال

ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٥

بلاد ما بين النهرين

ج ١ ، ص ٣١٧ : ٣٠

بلاد النوبة

ج ٢ ، ص ٩٧ : ٧

البلدان الاسلامية

ج ٢ ، ص ٢١٠ : ٤

البلدان الغربية

ج ٢ ، ص ١٧١ : ٤

بلنتلة (مدينة)

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٣

بلنسية

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ١٠ ، ٨

ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ٥

بمباي

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٦

بهرج

ج ١ ، ص ٣٧٣ : ٢٣

بودايبست

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٣١

بولاق

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٢

بيت المقدس

ج ١ ، ص ٣٧٣ : ٢٣

بيروت

ج ١ ، ص ١٩٤ : ٣ ، ١٥ ، ٢٧ ،

٣٠

ج ١ ، ص ١٩٥ : ٥ ، ٣٠ ، ٣٢

ج ١ ، ص ١٩٩ : ٢٧

ج ١ ، ص ٢٤٦ : ٥

ج ١ ، ص ٢٤٧ : ٢٦

ج ١ ، ص ٣٣٦ : ١٢

ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٦ ، ٣٤

ج ١ ، ص ٣٣٨ : ١ ، ١٤

ج ١ ، ص ٤٣٢ : ٨ ، ١٠ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٤٣٤ : ١١ ، ١٣ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٥ ، ٣٢

ج ٢ ، ص ٨٩ : ١٤

ج ٢ ، ص ١٩٤ : ٢

ج ٢ ، ص ٢٤٥ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٣ ، ١٢ ، ١٨ ،

٢١

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١ ، ٦ ، ٧ ،

١٤ ، ١٦

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٣ ، ٢١ ، ٢٤ ، تهامة
٢٩

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٧ ، ١١ ، ١٤ ،
١٦ ، ١٩ ، ٢٢

ج ٢ ، ص ٣١٠ : ١٩

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٩ ، ٢٥ ، ٢٦ ،
٣٢

بيزنطة

ج ٢ ، ص ٧٤ : ٣

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ٢١ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ١٧٢ : ١١

ج ٢ ، ص ١٧٩ : ٩

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٩

— ت —

تاشكند

ج ٢ ، ص ٨٨ : ٢٢

تركستان

ج ٢ ، ص ٧٤ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٨٨ : ٢٢

ترکيا

ج ١ ، ص ٣٣٣ : ٨

ج ١ ، ص ٣٤٦ : ٢٣

تميم

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ١٦

تهامة

ج ٢ ، ص ٧٩ : ٢٧

تونس

ج ١ ، ص ١٣ : ٩ ، ١١

ج ١ ، ص ٥٥ : ١٩

ج ٢ ، ص ٢٥ : ١٩

ج ٢ ، ص ٦٦ : ١٨

ج ٢ ، ص ٦٧ : ٢ ، ١٨

ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٩ ، ٣٣

ج ٢ ، ص ١٦٠ : ١٣

ج ٢ ، ص ١٨٥ : ٢٧

ج ٢ ، ص ١٩٤ : ٣٠

ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٤

— ج —

جبال الأورال

ج ٢ ، ص ٩٧ : ١٣

جبال التاي

ج ٢ ، ص ٩٧ : ١٢

جبل حراء

ج ١ ، ص ٢٢٠ : ١٠

جدة

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١ ، ١١ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١

الجزائر

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٣٦

ج ٢ ، ص ١٤٣ : ٧ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ١٥٧ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ١٤ ، ١٨

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٠

جزر البحر الأبيض المتوسط

ج ٢ ، ص ٣١٥ : ٢٢

جزر واق الواق

ج ٢ ، ص ٩٧ : ٢٩ — ٣٠

جزيرة العرب

ج ١ ، ص ١٤٢ : ٢١

ج ٢ ، ص ٩٦ : ٣

ج ٢ ، ص ١٧٦ : ١٩

الجزيرة العربية

ج ١ ، ص ٤٥ : ٢٣

ج ١ ، ص ٥٤ : ٢

ج ١ ، ص ٦٣ : ٢١

ج ١ ، ص ١٠٦ : ١

ج ١ ، ص ١٩٠ : ٥ ، ٨

ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٢٠

ج ١ ، ص ٤٢١ : ٣

ج ١ ، ص ٤٢٥ : ٢٤

ج ١ ، ص ٤٢٦ : ١٨

ج ١ ، ص ٤٢٧ : ١٧ ، ٢٥

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٢٦

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ١٦

ج ٢ ، ص ٧٩ : ٢٤ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٨٠ : ١

ج ٢ ، ص ٩٧ : ٦

ج ٢ ، ص ١٧٤ : ١١ ، ١٤

ج ٢ ، ص ١٧٦ : ١٥

ج ٢ ، ص ١٨٩ : ١١ — ١٢

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ١١ ،

١٨ — ١٩ ، ٢١

ج ٢ ، ص ١٩٢ : ١٤

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣٤

ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ٣

الجمهورية العربية المتحدة

ج ٢ ، ص ٩٤ : ٢٥

جنوب أفريقيا

ج ٢ ، ص ١٥٢ : ٤

جنيف

ج ٢ ، ص ٣٠ : ١٦

ج ٢ ، ص ٦٦ : ١٧

جيان

ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٣٠١ : ١٠

— ح —

الحبشة

ج ١ ، ص ١٥٥ : ٢٤ ، ٢٧

ج ١ ، ص ١٥٦ : ٤ ، ١١ ، ١٢

ج ١ ، ص ١٥٩ : ٢٣

الحجاز

ج ١ ، ص ١٩٠ : ٣ ، ١١

ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٢٤ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٧٩ : ٢٧

الحدود السورية

ج ١ ، ص ٤٨ : ٢٩

الحدود اليمنية

ج ٢ ، ص ١٧٤ : ٦

الحديبية

ج ١ ، ص ١٤١ : ١٢، ١٧

حراء

ج ١ ، ص ٢١٤ : ١١

ج ١ ، ص ٢١٧ : ٢٧

ج ١ ، ص ٢١٩ : ٢٥

ج ١ ، ص ٢٢٠ : ٨ ، ١٠

ج ١ ، ص ٢٣٤ : ٢٦

حران

ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٦

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٨

حلب

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ١٤

ج ٢ ، ص ٦٧ : ١

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٢

حماة

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٢

حمص

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١١

حيدر أباد

ج ٢ ، ص ٤٩ : ٧ ، ١٧ ، ١٨

الحيرة

ج ١ ، ص ٤١٦ : ١

— خ —

الخنديق

ج ١ ، ص ١٣٢ : ٥

خيبر

ج ١ ، ص ١٣٨ : ٨ ، ١٥ ، ١٩

— د —

دانية (مدينة)

ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ٢١

دمشق

ج ١ ، ص ٢٢ : ٨

ج ١ ، ص ٥٥ : ٩ ، ١٥

ج ١ ، ص ٢٩٩ : ٢٧

ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٣٨ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٢ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٦

ج ٢ ، ص ٩٤ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٩٤ : ١٩

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٢٤ ، ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٣١

دول الخليج

ج ١ ، ص ١٣ : ١٣ ، ١٥

ديجون

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٦

— ر —

الرباط

ج ١ ، ص ٣٠٧ : ٤

ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٣

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٧

روسيا

ج ١ ، ص ١٣٩ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٢

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٩١ : ٣ ، ٤ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٣١٥ : ٢٤

رومانيا

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢٢

رومه

ج ١ ، ص ٣١٨ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٣ : ١٤

ج ٢ ، ص ٣٦ : ٥

ج ٢ ، ص ٣٠٢ : ١٧

الرياض

ج ١ ، ص ٢٠٥ : ٧

ج ١ ، ص ٢٠٧ : ١٧

ج ١ ، ص ٢٤٧ : ٢٨

ج ١ ، ص ٢٩٩ : ١٦

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٣٤

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٥ ، ٢٩

— ز —

زنجبار

ج ٢ ، ص ٧٦ : ٦

الزهراء (مدينة)

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٢٩

الزهرة

ج ٢ ، ص ٤٨ : ٨

— س —

سامراء

ج ٢ ، ص ١٧٣ : ١٠ ، ١٣

ج ٢ ، ص ١٧٥ : ١٥ ، ٢١

سرقسطة

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ٩

ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ٥

ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٧ ، ١٨

السعودية

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٠

سمرقند

ج ١ ، ص ٣٠٩ : ١٨

ج ٢ ، ص ٣١٥ : ٢٣

السند

ج ٢ ، ص ٤٦ : ١٩

السودان

ج ١ ، ص ٢٩٤ : ٣

ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٩

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٨٥ : ٢٩

سوريا

ج ١ ، ص ٦٤ : ٧

ج ١ ، ص ٨٩ : ١١

ج ١ ، ص ١٩٠ : ٣

ج ١ ، ص ٣١٨ : ٣٠

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ١٦

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٢

ج ٢ ، ص ١٧٣ : ١٦ ، ٧ ، ٥

ج ٢ ، ص ١٧٥ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٩ ، ٤

سوسة

ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٩

سييريا الغربية

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٣

— ش —

الشارقة

ج ١ ، ص ٣٠٠ : ٢٠

الشام

ج ١ ، ص ٨٠ : ١٩

ج ١ ، ص ٤٢٩ : ١٩

ج ٢ ، ص ٢٥ : ١٠

ج ٢ ، ص ٥٣ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٧٤ : ٢٠

ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٢٥ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ١٩١ : ٢١

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٣١٠ : ١٩

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٩

شبه جزيرة ايريا

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٧٩ : ١٣

ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٣١

شبه جزيرة العرب

ج ١ ، ص ٣٠٩ : ١٦

شبه الجزيرة العربية

ج ١ ، ص ٣٥٢ : ١٣

ج ١ ، ص ٣٥٣ : ٢٥

ج ١ ، ص ٣٥٤ : ١٨

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٢٢

شبه القارة الهندية

ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٢٥

الشرق

ج ١ ، ص ١٢٧ : ١٣

ج ١ ، ص ١٤٢ : ٢٨

ج ١ ، ص ٢٤٠ : ١٥ ، ١٨

ج ١ ، ص ٣٢٠ : ٢٨

الشرق العربي
ج ٢ ، ص ٨٩ : ١٢ ، ٢٤

شمال أفريقيا
ج ١ ، ص ١٤٣ : ٢٩
ج ١ ، ص ١٤٩ : ١٢
ج ٢ ، ص ١٥٦ : ٢٨
ج ٢ ، ص ١٧٤ : ٤
ج ٢ ، ص ١٨١ : ٢٢
ج ٢ ، ص ١٨٢ : ٩ ، ١٣
ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ١٦

شيراز
ج ٢ ، ص ٤٥ : ٦
شيكاجو
ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ١٠ ، ١٤

— ص —

صحراء سنجار
ج ٢ ، ص ٤٥ : ٢
ج ٢ ، ص ٤٦ : ١١
الصحراء العربية
ج ١ ، ص ٣٨٣ : ١٣

صقلية
ج ٢ ، ص ٨٥ : ٢٤
صنعاء
ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣٣
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٣٢

ج ١ ، ص ٣٣٤ : ٢٠
ج ١ ، ص ٣٤٣ : ١٤ ، ١٧
ج ١ ، ص ٣٦٣ : ١٧ ، ٢٢ ، ٢٣
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٢٠
ج ١ ، ص ٣٩٨ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٢٤ : ٣
ج ٢ ، ص ٦٤ : ٤ ، ٦
ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢٢
ج ٢ ، ص ١٤٢ : ٢٣

الشرق الأدنى

ج ١ ، ص ١٨٩ : ٢٩
ج ١ ، ص ٣١٧ : ٢٩
ج ٢ ، ص ٣٠ : ٥
ج ٢ ، ص ١٧٦ : ١١
ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ١
ج ٢ ، ص ٢٣٨ : ١٨
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٦

الشرق الأقصى

ج ٢ ، ص ٩٦ : ٢٧
ج ٢ ، ص ١٧٦ : ١١
ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٩

الشرق الأوسط

ج ١ ، ص ٣٦٣ : ١٨
ج ١ ، ص ٣٨٠ : ٣ — ٤
ج ٢ ، ص ١٥٥ : ١٠
ج ٢ ، ص ١٦٨ : ١٨
ج ٢ ، ص ١٧٢ : ١٢

— ع —

العراق

- ج ١ ، ص ٨٨ : ١٨ ، ١٩
ج ١ ، ص ٩٧ : ١
ج ١ ، ص ٣١٨ : ٣٠
ج ٢ ، ص ١٧٤ : ٢٠
ج ٢ ، ص ١٩٠ : ٢٥ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٤

عطار

- ج ٢ ، ص ٤٨ : ٨

العقبة

- ج ١ ، ص ١٥٣ : ٢٤

عكاظ

- ج ١ ، ص ١٤١ : ١٤
ج ١ ، ص ٢٩٩ : ١٥

عمان «الأردن»

- ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٤ ، ٩

— غ —

غار حراء

- ج ١ ، ص ٣٩ : ١٩
ج ١ ، ص ٣٧ : ٢٦
ج ١ ، ص ١٥٠ : ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩
ج ١ ، ص ٢١٢ : ٢٣
ج ١ ، ص ٢١٦ : ٢٨
ج ١ ، ص ٢٤٥ : ١٩

صوص

- ج ١ ، ص ٣٧٥ : ١٩

الصين

- ج ١ ، ص ١٣٢ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٧٥ : ١٩
ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٩٦ : ٢٨

— ض —

الضفة الغربية

- ج ٢ ، ص ١٥٨ : ٢

— ط —

الطائف

- ج ١ ، ص ١٥٢ : ١٩
ج ١ ، ص ١٥٩ : ١٣
ج ١ ، ص ١٦٠ : ١٣ ، ٢٢ ، ٢٩
ج ١ ، ص ١٨٣ : ٥ ، ١١
ج ١ ، ص ١٩٠ : ١٢
ج ١ ، ص ٢٢٠ : ٢ ، ١٢

طرابلس «لبنان»

- ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٢

طليطلة

- ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ٤
ج ٢ ، ص ٣٠٢ : ١٨
ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ٢٣

طهران

- ج ١ ، ص ٣٣٣ : ١٠

الغرب

ج ٢ ، ص ٩٤ : ٣	ج ١ ، ص ٢٢ : ١٤ ، ٢٢
ج ٢ ، ص ١٠٧ : ١٩	ج ١ ، ص ٣٦ : ٢٤
ج ٢ ، ص ١١٦ : ٧	ج ١ ، ص ٦٦ : ١٩ ، ٢١
ج ٢ ، ص ١٢٧ : ١٤	ج ١ ، ص ٦٧ : ٩
ج ٢ ، ص ١٤٠ : ٢١	ج ١ ، ص ١٢٢ : ٣
ج ٢ ، ص ١٤١ : ١١	ج ١ ، ص ١٧٤ : ١٤
ج ٢ ، ص ١٤٢ : ٢٠ ، ٢٣	ج ١ ، ص ٢١٠ : ١١ ، ١٥
ج ٢ ، ص ١٤٨ : ٥ ، ٣٠	ج ١ ، ص ٣١٥ : ٣ ، ١٦ ، ٢١
ج ٢ ، ص ١٥٢ : ١٨ ، ٢٣	ج ١ ، ص ٣٢٠ : ٢٧
ج ٢ ، ص ١٥٥ : ١٣	ج ١ ، ص ٣٢٩ : ٢٠ ، ٢٣ ، ٣٠
ج ٢ ، ص ١٥٨ : ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥	ج ١ ، ص ٣٣١ : ٢٢
ج ٢ ، ص ١٦٩ : ١٠ ، ١٩	ج ١ ، ص ٣٣٣ : ١٧
ج ٢ ، ص ١٧٩ : ٨ ، ١١	ج ١ ، ص ٣٣٤ : ٧ ، ١٨ ، ٢٠
ج ٢ ، ص ٢٠٦ : ٥	ج ١ ، ص ٣٤٣ : ١٦

الغرب الأوروبي

ج ٢ ، ص ١٦٨ : ١٩

غرناطة

ج ٢ ، ص ٢٧٥ : ١٢
ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ٩ ، ٢٨

— ف —

فارس

ج ١ ، ص ١٩٠ : ٣
ج ١ ، ص ٤٠٤ : ٣
ج ٢ ، ص ٣٠ : ٢١
ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٩
ج ٢ ، ص ١٧٣ : ٩

ج ١ ، ص ٣٤٦ : ٣ ، ٢٠
ج ١ ، ص ٣٤٧ : ٢١ ، ٢٣
ج ١ ، ص ٣٥٠ : ١٢
ج ١ ، ص ٣٥٣ : ١٢
ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢٣
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١٩
ج ٢ ، ص ٢١ : ٤ ، ١١
ج ٢ ، ص ٢٥ : ٢٥
ج ٢ ، ص ٣٦ : ١٦
ج ٢ ، ص ٤٠ : ٢ ، ١٢
ج ٢ ، ص ٥٠ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٥٧ : ١١
ج ٢ ، ص ٦٤ : ٤ ، ٥
ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٠

فرنسا

- ج ١ ، ص ١٢٧ : ١٨
ج ١ ، ص ١٢٨ : ٤
ج ١ ، ص ٣٣٣ : ١
ج ١ ، ص ٣٥٦ : ١٦
ج ١ ، ص ٣٦٥ : ١٢ ، ٣٠
ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٣٤
ج ١ ، ص ٤٢٧ : ٦
ج ٢ ، ص ٩٤ : ٢٠ ، ٢٥ ، ٢٦
ج ٢ ، ص ١١٣ : ٣٢
ج ٢ ، ص ١٤٣ : ٢٨
ج ٢ ، ص ١٤٦ : ١٨

فلسطين

- ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٢

فيتنام

- ج ١ ، ص ٣٦٦ : ٢٣

— ق —

قادس

- ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٢٠

القاهرة

- ج ١ ، ص ٥٥ : ٦ ، ٣٣
ج ١ ، ص ١٩٤ : ٦ ، ١٢ ، ١٨ ، ٢٤
ج ١ ، ص ١٩٥ : ٨ ، ١١ ، ١٦ ، ١٩ ، ٢١
ج ١ ، ص ١٩٦ : ٣ ، ٩
ج ١ ، ص ٢٤٥ : ٣٤
ج ٢ ، ص ٢٣٨ : ٢ ، ٤ ، ٧ ، ١١ ، ١٣ ، ١٧ ، ٢٩
ج ٢ ، ص ٢٣٩ : ٥ ، ٧ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٣
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٣
ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٩
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٩
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢ ، ٥ ، ١١ ، ١٦
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٥ ، ٨ ، ٢٦

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٨٨ : ١

القدس

ج ١ ، ص ١٩٨ : ٥

ج ٢ ، ص ١٧٤ : ٢٥ ، ٣١

قرطاجنة

ج ٢ ، ص ٢٣ : ١٥

قرطبة

ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١٥

ج ١ ، ص ٣٨٣ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٥٣ : ١٦

ج ٢ ، ص ٩٦ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٧٥ : ١٢

ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٢٩٨ : ٨

ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ١٩ ، ٢١ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٣١٤ : ٨

ج ٢ ، ص ٣٢٧ : ٢ ، ١١

ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ١٣ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٣٣١ : ١٥ ، ٢٨

ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ٢١ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٥

قطلونية

ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ١٦

القسطنطينية

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٣

قشتالة

ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٩٨ : ٤

قلعة حزم

ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ٢٨

ج ٢ ، ص ٣٠١ : ١٠

قلعة ناندا

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢٧

قلنبرية

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ١١

قم

ج ١ ، ص ٣٧٥ : ٣

القوقاز

ج ٢ ، ص ٩٧ : ٢٢

القيروان

ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٩

ج ٢ ، ص ١٨٥ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٥

— ك —

كامبردج

ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٢

ج ٢ ، ص ٨٠ : ٢

كراتشي

ج ٢ ، ص ٦٦ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ٢٤

كشمير

ج ١ ، ص ٣٧٣ : ٢٣

كلرمان

ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢٣

كوريا

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٣

الكوفة

ج ١ ، ص ٨٢ : ٢٥
ج ١ ، ص ٨٨ : ١٩
ج ١ ، ص ٩١ : ١٧
ج ١ ، ص ٢٧٠ : ٦
ج ١ ، ص ٤٠٩ : ٣١
ج ١ ، ص ٤١٠ : ١٤ ، ١٦
ج ١ ، ص ٤١١ : ٦
ج ٢ ، ص ٤٥ : ٢
ج ٢ ، ص ٤٦ : ١١
ج ٢ ، ص ١٧٥ : ٤

كولومبيا

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٤

الكويت

ج ١ ، ص ٢٩٤ : ٥
ج ١ ، ص ٢٩٦ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٠٠ : ١٧
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٣ ، ١٠
كوينبرا

ج ٢ ، ص ٣٢٥ : ١١

— ل —

لاهاي

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٥
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١١

لقنت (مدينة)

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٣

لندن

ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٤ ، ١٣
ج ١ ، ص ٣٩١ : ٩
ج ١ ، ص ٣٩٦ : ٨
ج ٢ ، ص ٣٦ : ١٥
ج ٢ ، ص ٨٠ : ٢
ج ٢ ، ص ٨٥ : ١٣
ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ١٠

لينجراڊ

ج ٢ ، ص ٩٠ : ١ ، ٨

لورقة (مدينة)

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٤

لوهافر (مدينة)

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٧

ليبيا

ج ١ ، ص ٢٩٤ : ٣

ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٩

لیدن

ج ١ ، ص ١٩٤ : ٩

ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٧

ج ٢ ، ص ٨٠ : ٢

ج ٢ ، ص ٨٢ : ٢١

ج ٢ ، ص ٨٣ : ٣١

ج ٢ ، ص ٨٨ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٩

— م —

ماين النهرين

ج ٢ ، ص ٦٤ : ٣٢

ماردة

ج ٢ ، ص ٢٩٩ : ٢

مالقة

ج ٢ ، ص ٢٧٥ : ١٢

مالوركا

ج ١ ، ص ٣٨٠ : ٨

مانشيستر

ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٢

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٠

مجريط

ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ٧

مدائن صالح

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣٥

مدريد

ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٢٩

ج ١ ، ص ٣٩١ : ٢ ، ١١

ج ٢ ، ص ٢٧٥ : ١٦

ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٢٧ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ١

ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ١٠

ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٢ ، ٥ ، ٢٦ ، ٢٩

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ٧

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٢

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢

مدغشقر

ج ٢ ، ص ٧٦ : ٦

المدن الاسلامية

ج ٢ ، ص ١٧٥ : ٤

ج ٢ ، ص ١٨٨ : ٥

ج ٢ ، ص ٢٣٣ : ٢٥

المدينة المنورة

ج ١ ، ص ٣٢ : ١٦ ، ١٨

ج ١ ، ص ٣٧ : ٢٧ ، ٣٠

ج ١ ، ص ٤٠ : ٢٦

ج ٢ ، ص ١٨٣ : ١٩	ج ١ ، ص ٤٥ : ٢٢
ج ٢ ، ص ١٨٥ : ١٩	ج ١ ، ص ٤٧ : ٦
ج ٢ ، ص ١٨٦ : ٢٢	ج ١ ، ص ٥٤ : ١
ج ٢ ، ص ١٩٧ : ١	ج ١ ، ص ٦٥ : ٥
ج ٢ ، ص ٢٠٨ : ١٠ ، ١٣	ج ١ ، ص ٨٨ : ١٧
ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ٧ ، ٨ ، ١٠ ، ١٤	ج ١ ، ص ٩٠ : ١٤
ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٤ ، ٥	ج ١ ، ص ٩١ : ١٦ ، ٢٦
المراغة	ج ١ ، ص ٩٥ : ١٧ ، ٢٤ ، ٢٦
ج ٢ ، ص ٤٥ : ٨	ج ١ ، ص ١٠٥ : ٢٠
مراكش	ج ١ ، ص ١٢٧ : ١٩
ج ١ ، ص ٣٠٩ : ١٨	ج ١ ، ص ١٣٢ : ١
ج ١ ، ص ٣٦٥ : ١٠	ج ١ ، ص ١٣٤ : ٧
ج ٢ ، ص ٢٩٣ : ٢٧	ج ١ ، ص ١٣٧ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٣١٤ : ٢١	ج ١ ، ص ١٣٨ : ١ ، ٦ ، ٨ ، ١١ ، ٢٧ ، ٢٨
مرو	ج ١ ، ص ١٤٠ : ١٢
ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٢٩	ج ١ ، ص ١٤١ : ٨ ، ١١ ، ١٦ ، ٢٤ ، ٢٦
المشرق	ج ١ ، ص ١٤٢ : ١٦
ج ٢ ، ص ٨٠ : ١٣	ج ١ ، ص ١٥٨ : ١٨
ج ٢ ، ص ١٦٩ : ٩	ج ١ ، ص ١٦٠ : ١٤ ، ٢٢
ج ٢ ، ص ٢٩١ : ٢	ج ١ ، ص ١٨٤ : ١٤
ج ٢ ، ص ٣٢٢ : ٥ ، ٧	ج ١ ، ص ٢٣٢ : ٦
مصر	ج ١ ، ص ٢٥٨ : ٢٤
ج ١ ، ص ٢٢ : ٧	ج ١ ، ص ٢٦٩ : ٢٢
ج ١ ، ص ٥٥ : ١١ ، ٢٣ ، ٢٦ ، ٣٦ ، ٣٢	ج ١ ، ص ٢٧٠ : ٦
ج ١ ، ص ٦٤ : ٧	ج ١ ، ص ٢٧٣ : ١٢
	ج ١ ، ص ٤٢٢ : ٦
	ج ٢ ، ص ١٧٥ : ٢

ج ١ ، ص ٣٥٦ : ١٥ ، ١٦
ج ١ ، ص ٣٥٨ : ٢٩
ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٨
ج ١ ، ص ٣٦٥ : ١٠ ، ١٢ ،
٢٦ ، ٣١
ج ١ ، ص ٣٨٠ : ٣
ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٩ ، ٢٣ ، ٢٤
ج ٢ ، ص ٢٩ : ٦ ، ٢٠
ج ٢ ، ص ٥٣ : ٢١
ج ٢ ، ص ٦٧ : ٣٦
ج ٢ ، ص ٨٠ : ١٣
ج ٢ ، ص ٨٥ : ٣ ، ٢٩
ج ٢ ، ص ٩٦ : ٣
ج ٢ ، ص ١٥٥ : ١٢
ج ٢ ، ص ١٥٦ : ٢٥
ج ٢ ، ص ١٧٤ : ٦
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٧
ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ١١

المغرب الأقصى

ج ٢ ، ص ١٤٣ : ٩

المغرب العربي

ج ١ ، ص ٣٣٢ : ١٥
ج ٢ ، ص ١٥٣ : ١٢
ج ٢ ، ص ١٨٢ : ١١

مكة المكرمة

ج ١ ، ص ٢٨ : ٢
ج ١ ، ص ٣١ : ٣٠
ج ١ ، ص ٣٢ : ١٥ ، ١٦

ج ١ ، ص ٦٧ : ٧
ج ١ ، ص ٢٩٤ : ٥
ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٤ ، ١٠
ج ١ ، ص ٣١٧ : ٣٠
ج ١ ، ص ٣١٨ : ٣٢
ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٣١
ج ١ ، ص ٣٩٩ : ١٦
ج ١ ، ص ٤٣٢ : ٢ ، ٥
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ١٣ ، ٢٠ ، ٢١
ج ١ ، ص ٤٣٤ : ٨ ، ٢٧
ج ١ ، ص ٤٣٦ : ١ ، ٦ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ٣٧ : ١٣
ج ٢ ، ص ٥٣ : ٢١
ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٧
ج ٢ ، ص ٨٠ : ١٥
ج ٢ ، ص ٨٥ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٨٩ : ١٧
ج ٢ ، ص ١٧٣ : ١٦
ج ٢ ، ص ١٧٤ : ٢٠
ج ٢ ، ص ١٨٢ : ٦
ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ١٧
ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ١٠
ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٩
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٦

المغرب

ج ١ ، ص ٤٧ : ٢٧
ج ١ ، ص ٣٣٢ : ٩

ج ١ ، ص ٢٣٦ : ٢٢	ج ١ ، ص ٤٤ : ٧
ج ١ ، ص ٢٣٨ : ٢٥	ج ١ ، ص ٦٤ : ٣ ، ١٤
ج ١ ، ص ٣٧٢ : ٦ ، ١٠ ، ١٣	ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢٨
ج ١ ، ص ٣٧٣ : ٢٣	ج ١ ، ص ١٢٩ : ١٨
ج ١ ، ص ٣٧٨ : ١	ج ١ ، ص ١٣٨ : ٥
ج ١ ، ص ٤٠٥ : ١٨	ج ١ ، ص ١٤٠ : ١٢
ج ١ ، ص ٤٠٧ : ٢٨	ج ١ ، ص ١٤١ : ١٢ ، ٢٥
ج ١ ، ص ٤١١ : ١٢	ج ١ ، ص ١٤٢ : ٧ ، ٩ ، ١٥
ج ١ ، ص ٤١٢ : ١	ج ١ ، ص ١٤٥ : ١
ج ١ ، ص ٤١٧ : ١٨	ج ١ ، ص ١٥٣ : ٩ ، ١٣
ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٣ ، ٩ ، ١٥ ، ١٧	ج ١ ، ص ١٥٤ : ١٩
ج ٢ ، ص ٧٨ : ١٦	ج ١ ، ص ١٥٥ : ٧
ج ٢ ، ص ١٨٦ : ١٧ ، ٢٦	ج ١ ، ص ١٥٦ : ٧ ، ١٦ ، ٢٧
ج ٢ ، ص ٢٠٨ : ٨	ج ١ ، ص ١٥٧ : ٢ ، ٣ ، ٦
ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٤ ، ٥	ج ١ ، ص ١٥٨ : ١١ ، ١٢ ، ١٩ ، ٢٦
الملايو	ج ١ ، ص ١٦٠ : ١٣ ، ١٤ ، ١٥
ج ٢ ، ص ٧٥ : ١١	ج ١ ، ص ١٦٢ : ١٧
المملكة العربية السعودية	ج ١ ، ص ١٦٧ : ٩ ، ٢٩
ج ١ ، ص ٢٥٧ : ٢٦	ج ١ ، ص ١٧٥ : ٤ ، ١٩
ج ١ ، ص ٢٩٣ : ٣٠	ج ١ ، ص ١٧٦ : ٢٣
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٣٤	ج ١ ، ص ١٨٣ : ١٠ ، ٢١
مناة	ج ١ ، ص ١٨٧ : ١٦ ، ٣٠
ج ١ ، ص ١٦٠ : ١٣	ج ١ ، ص ١٩٠ : ١٠
ج ١ ، ص ١٧٨ : ٧ ، ١٤	ج ١ ، ص ٢٠٨ : ١
ج ١ ، ص ١٨٠ : ١٥ ، ٢٣	ج ١ ، ص ٢١٦ : ٦
	ج ١ ، ص ٢٢٠ : ١ ، ١١ ، ٢٥ ، ٢٨

الموانئ الإيطالية

ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٤٤ : ٢٦ — ٢٧

مورسيا

ج ١ ، ص ٣٨٠ : ١٣

موسكو

ج ٢ ، ص ٩٠ : ١١

مولة (مدينة)

ج ٢ ، ص ٣٠٠ : ٣

ميت غمر

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ١٧

ميلان

ج ٢ ، ص ٨٠ : ٣

— ن —

نبرة

ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ١٦

نجد

ج ١ ، ص ٤٠٦ : ٢٤ ، ٢٦

نخلة

ج ١ ، ص ١٥٩ : ١٣

ج ١ ، ص ١٦٠ : ١٣ ، ٢٩

نهر الأردن

ج ٢ ، ص ١٥٨ : ٣

نهر جيحون

ج ٢ ، ص ٨٦ : ٣٠

نهر السند

ج ٢ ، ص ٧٤ : ٢٥ — ٢٦

نيسابور

ج ٢ ، ص ٣٢٣ : ٣٠

النيل

ج ٢ ، ص ٩٧ : ٣

ج ٢ ، ص ٩٨ : ١٠

نيوزيلندة

ج ١ ، ص ٢٨٣ : ٨

نيويورك

ج ١ ، ص ١٢٨ : ١٠

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ١٦

— ه —

هانوفر

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٣٦

الهضبة الايرانية

ج ٢ ، ص ١٨٢ : ٤

الهند

ج ١ ، ص ٦٦ : ١٤

ج ١ ، ص ٦٧ : ٧

ج ١ ، ص ١١٠ : ٢٦

ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٢٦ ، ٢٨ ، ٣١

ج ٢ ، ص ٢٧ : ٩

ج ٢ ، ص ٣٠ : ٢١

ج ٢ ، ص ٣٣ : ١٢

ج ٢ ، ص ٣٦ : ١٢ ، ١٣

— ي —

اليابان

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٤ ، ٧

يثرب

ج ١ ، ص ١٨٣ : ١١

ج ٢ ، ص ٣١٧ : ٨ ، ١٥

اليمامة

ج ١ ، ص ٤١ : ١٨ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٨٢ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ٦

اليمن

ج ١ ، ص ٨٠ : ١٩

ج ١ ، ص ٢٧٩ : ٢٤

ج ١ ، ص ٢٨٠ : ٣

ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٥

ج ١ ، ص ٣٨٣ : ١٤

ج ٢ ، ص ٧٩ : ٢٧

اليونان

ج ١ ، ص ٢٤٤ : ١٤

ج ١ ، ص ٣٠٩ : ١٥

ج ١ ، ص ٣١٧ : ٨ ، ١٠

ج ١ ، ص ٣١٨ : ١٧

ج ١ ، ص ٣٢٠ : ١٩

ج ١ ، ص ٣٢٣ : ٢٢ ، ٢٦

ج ١ ، ص ٣٢٤ : ١٣

ج ١ ، ص ٤٠٤ : ٢٢ ، ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٧ : ٩

ج ٢ ، ص ٣٧ : ١١ ، ١٥

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٦

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٩

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٩٥ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٩٦ : ٢٨

الهند الصينية

ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢

هولندا

ج ٢ ، ص ٨٣ : ٣٠

ج ٢ ، ص ٨٩ : ٢٩

— و —

وادي الرافدين

ج ٢ ، ص ٥٣ : ١٢

وادي شوش

ج ٢ ، ص ٢٩٠ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٠١ : ٩

الولايات المتحدة الامريكية

ج ١ ، ص ٢٧ : ٢٧

ج ١ ، ص ٢٨٣ : ٩

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٣٦

ج ٢ ، ص ١٤٣ : ٩

ولنا

ج ٢ ، ص ٨٨ : ٢١ ، ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٠ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٣٣ : ١٧
ج ٢ ، ص ٥٢ : ٩
ج ٢ ، ص ٥٧ : ١٤
ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٩
ج ٢ ، ص ٧٤ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٧٦ : ١ ، ٣ ، ٩ ، ١٢
ج ٢ ، ص ٩٦ : ٢٤
ج ٢ ، ص ٩٧ : ٢

سابعاً : فهرس الكتب

— أ —

- | | |
|--------------------------------------|---------------------------------------|
| الآثار ، للشيباني | الاتقان في علوم القرآن ، للسيوطي |
| ج ١ ، ص ١٠٠ : ١٢ | ج ١ ، ص ٤٣٤ : ١٢ |
| ج ١ ، ص ١٠٩ : ٢٥ | أثر العلاج على الصوفية ، لماسينون |
| الآثار ، لأبي يوسف | ج ١ ، ص ٣٧٨ : ١٤ |
| ج ١ ، ص ٩٩ : ٢٥ | الاحاطة في أخبار غرناطة ، للسان الدين |
| ج ١ ، ص ١٠٠ : ١٣ ، ٢٢ | بن الخطيب |
| ج ١ ، ص ١١٠ : ٧ ، ١١ | ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٩ |
| آثار البلاد وأخبار العباد ، للقزويني | الاحتلال العربي لاسبانيا ، لكوندي |
| ج ٢ ، ص ٨٠ : ٢٩ | ج ٢ ، ص ٢٨١ : ١٤ |
| ج ٢ ، ص ٨١ : ٢٥ | أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، |
| الابطال وعبادة الأبطال ، لتوماس | للمقدسي |
| كارلايل | ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٣ |
| ج ١ ، ص ٢١ : ١٠ | الاحكام السلطانية ، للماوردي |
| ج ١ ، ص ٢٤ : ٢٣ | ج ٢ ، ص ١٢٣ : ١٧ |
| ابن حزم ، لبلاسيوس | ج ٢ ، ص ١٢٩ : ٢١ — ٢٢ |
| ج ١ ، ص ٣٧٠ : ١٥ | الأخبار الطوال ، لأبي حنيفة |
| إبن حنبل ، لمحمد أبوزهرة | ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٤ |
| ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٥ — ٦ | أخبار القضاة ، لوكيع |
| ابن النفيس : المكتشف الأول للدورة | ج ١ ، ص ٨٠ : ٥ |
| الدموية الرئوية ، لعبد الكريم شحادة | أخبار لمتونة ، لابن الصيرفي |
| ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢١ | ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢١ |

- أخبار مكة والمدينة وفضلهما ، للعبدي
ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٢ — ٣
- أخلاق العرب وعاداتهم
ج ٢ ، ص ٦٤ : ٣٠
- أخلاق المسلمين وعاداتهم
ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢٦ ، ٣٢
ج ٢ ، ص ٦٥ : ٤ ، ٥ ، ٩
ج ٢ ، ص ٦٦ : ١٥
- الأخلاق والسير في مداواة النفوس ،
لابن حزم القرطبي
ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٢
ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٢٠ — ٢١
- الأدب الأندلسي : موضوعاته وفنونه ،
لمصطفى الشكعة
ج ٢ ، ص ٣١٦ : ٢٩
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٥
- الأدب العربي ، بالقوقاز الشمالية
ج ٢ ، ص ٩١ : ٣
- أدب العلماء ، لمحمد سويسى
ج ٢ ، ص ٦٠ : ٨
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٣٣
- إرشاد الالبا الى محاسن أوروبا ، لأمين
فكري
ج ٢ ، ص ٨٨ : ٨
- الأركان الأربعة :
الصلاة — الزكاة — الصوم — الحج ،
في ضوء الكتاب والسنة للندوي
ج ٢ ، ص ٢١٧ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٢٤
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١٥ — ١٦
- أزمة الاستشراق ، لأنور عبد الملك
ج ١ ، ص ٣٨٧ : ١٦ ، ١٨
- أساس البلاغة ، للزمخشري
ج ٢ ، ص ٨٥ : ١٥ — ١٦
- الاستشراق ، لإدوارد سعيد
ج ١ ، ص ٣٤٥ : ٩
ج ١ ، ص ٣٦٣ : ٦ — ٧ ، ٢١
ج ١ ، ص ٣٨٧ : ١٧
- الاستكمال ، للمؤتمن
ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٢٠
- الاسلام ، لمرجليوث
ج ١ ، ص ٣٩٧ : ٢
- الاسلام الى أين ، لجب
ج ١ ، ص ٣٦٨ : ٢٠
- الاسلام ، أوروبا والامبراطورية ، لدانيال
ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٤ — ٥ ، ٧
ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٥

- اسلام العصور الوسطى ، لفون
جرونيوموم
ج ١ ، ص ٣٦٩ : ٨ — ٩
الاسلام : عقيدة وشريعة ، لمحمود
شلتوت
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ٨
الاسلام في مرآة الغرب ، لواردنبرج
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١١
الاسلام في مرآة المستشرقين ،
لورادنبرج
ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٣
الاسلام في مفترق الطرق ، لفائس
ج ١ ، ص ١٩٥ : ٣٢
الاسلام منهج حياة ، لفيليب حتى
ج ١ ، ص ٣٦٩ : ١١
الاسلام والثقافة العربية في مواجهة
الاستعمار
ج ١ ، ص ٥٥ : ٢٣
الاسلام والحضارة العربية
ج ٢ ، ص ٦٣ : ٢١ — ٢٢
الاسلام وسيكولوجية المسلم ، لاندري
سرفي
ج ٢ ، ص ٢٥ : ٢ — ٣
الاسلام والعصر الحديث ، لسميث
ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ١١
- الاسلام والغرب ، لدانيال
ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٥
الاسلام والفن الاسلامي ، لبابادوبولو
ج ٢ ، ص ١٧١ : ١ ، ٢ ، ١٤
الاسلام والكوميديا الالهية ، لبلاسيوس
ج ١ ، ص ٣٨٤ : ٦
اسلاميات ، لعباس محمود العقاد
ج ١ ، ص ٥٥ : ٣٦
الاشراف على مسائل الخلاف ، للقاضي
عبد الوهاب
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٢
الاصابة
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ١٦
الأصل ، لمحمد بن الحسن الشيباني
ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ٥ ، ٦ ، ١٤
ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٩ — ١٠ ، ٢٣
ج ٢ ، ص ٢٣٦ : ٨
ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ١٨
أصل الأجناس ، لدارون
ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٣
الأصمعيات
ج ١ ، ص ٤٣٥ : ١٨
الاصول الاسلامية للكوميديا الالهية ،
لبلاثيوس
ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٤

- اصول الشريعة المحمدية ، لشاغت
ج ١ ، ص ٦٨ : ١
ج ١ ، ص ٧٠ : ١٢ ، ١٣
- اصول الشعر العربي
ج ١ ، ص ٤٣٢ : ٨
ج ١ ، ص ٤٣٤ : ١
- اصول الفقه الاسلامي ، لمحمد مصطفى شلبي
ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٢٥ — ٢٦
ج ١ ، ص ٢٩٧ : ٢ ، ٩ ، ١٤
ج ١ ، ص ٢٩٨ : ٩
- اصول النظام الجنائي ، لمحمد سليم العوا
ج ١ ، ص ٢٩٩ : ١٨
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ٢٣
- اضمحلال دولة المرابطين وسقوطها ،
لكوديرا
ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٢١ — ٢٢
- اطلس الفنون الاسلامية ، لزكي محمد حسن
ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٧
- الاعتبار ، لأسامة بن منقذ
ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٥
- اعجاز القرآن ، للباقلاني
ج ١ ، ص ٤٣٤ : ١٠
- الاعداد المتحابة ، لثابت بن قرة
ج ٢ ، ص ٦٧ : ٤
- الاعلاق النفيسة ، لابن رسته
ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٨
- الاعلام ، للزركلي
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٧
ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٤
- اعلام الاريب بحدوث بدعة المحاريب ،
للسيوطي
ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣٦
- أعلام الموقعين ، لابن القيم
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ١٥ — ١٦
- أعمال الاعلام ، للسان الدين بن الخطيب
ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٣٠
- الأغاني ، لأبي الفرج الأصفهاني
ج ١ ، ص ٤٠٧ : ١١ ، ٣١
ج ١ ، ص ٤١٢ : ١٨
ج ١ ، ص ٤١٤ : ١٢
ج ١ ، ص ٤١٧ : ١٥
ج ١ ، ص ٤٢٢ : ١
ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٦
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٣٩
ج ١ ، ص ٤٣٤ : ٣ ، ١٩ ، ٣١ ، ٣٢
ج ١ ، ص ٤٣٥ : ١ ، ٩ ، ١٥ ، ٣٠

- ج ١ ، ص ٤٣٦ : ٣ ، ٥ ، ١٠ ، ٣٣
- ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٧ ، ٩ ، ١٢ ، ١٥ ، ١٧
- الافادة ، لسلامة موسى
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٣
- الافادة والاعتبار في الأمور المشاهدة
والحوادث المعاينة بأرض مصر ،
للبيدادي
ج ٢ ، ص ٥٦ : ٢٥ — ٢٦
- أفريقيا البيضاء
ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢٨
- أفريقيا في عهد الدولة الحفصية ،
لبرانشفيك
ج ٢ ، ص ١٩٤ : ٢٦
- الافق ، للزرقالي
ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ١٤
- الاقتصاد ، لابي مروان
ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ٢٠
- أقضية رسول الله ، لابن الطلاع
ج ١ ، ص ٨٠ : ٣
- الاكتفاء بالدواء من خواص الأشياء ،
لابن الهيثم
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ١٦
- إلى أين أيها الإسلام ، لجب
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١٣
- الأم ، للشافعي
ج ١ ، ص ٩٥ : ١٦
ج ١ ، ص ٩٦ : ١٣
ج ١ ، ص ١٠٠ : ١٤
ج ١ ، ص ١١٠ : ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٨ ، ١٥
ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٧
ج ٢ ، ص ٢٦١ : ١٣
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٥
- أمشاج في الفلسفة اليهودية والعربية ،
لمونك
ج ١ ، ص ٣٢١ : ٦
- أنباء الرواة
ج ١ ، ص ٤٣٥ : ٢٧
- الانتصار ، للخياط المعتزلي
ج ١ ، ص ٨٨ : ٢٧
- الانتقاء ، لابن عبد البر
ج ١ ، ص ١٠٩ : ٢٤
- الانجيل في القرآن ، للحداد
ج ١ ، ص ٥٦ : ١٠
- أنساب الأشراف ، للبلاذري
ج ١ ، ص ١٩٤ : ٥
ج ١ ، ص ١٩٨ : ٢٢
ج ١ ، ص ٢٠١ : ٢٧

أنوار الأفكار فيمن دخل جزيرة الأندلس
من الزهاد والأبرار ، للخزرجي

ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢٧

أوهام كتاب الصحابة ، لابن فتحون

ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٥

الأيام ، لطفه حسين

ج ٢ ، ص ٩٣ : ٢٧

— ب —

البحث عن الدين الحق ، لكولي

ج ١ ، ص ٥٥ : ٣

ج ١ ، ص ١٢٧ : ١٣

بدائع الصنائع ، للكاساني

ج ١ ، ص ٢٩٩ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٥

ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ٢٠

بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، لابن
رشد

ج ٢ ، ص ٢٢٤ : ٢ — ٣

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١١

ج ٢ ، ص ٣١٤ : ٢٦

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٤

البداية والنهاية ، لابن كثير

ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٨

بغية الطلاب في شرح منية الحساب ،
للمكناسي

ج ٢ ، ص ٣٨ : ١٩

بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس ،
للضبي

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٥

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٧

البلدان ، لليقوبي

ج ٢ ، ص ٨٥ : ٢

ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٨

البلدان ، لابن الفقيه الهمداني

ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٦

بلوغ المرام من أدلة الأحكام ، لابن

حجر العسقلاني

ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ٢٤

البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس

والمغرب ، لابن عذارى المراكشي

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٧

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٩

البيان والتبيين ، للجاحظ

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ١٥

ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٣٥

بئس المدارين ، لشتراوس

ج ٢ ، ص ١٥١ : ١٩

— ت —

تاريخ الأدب الجغرافي العربي
ج ٢ ، ص ٩١ : ٦

تاريخ الأدب العربي ، لبروكلمان
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٨

ج ١ ، ١ ص ٤٣٤ : ٨

تاريخ الأدب العربي ، لبلاشير
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٣٠

تاريخ الأدب العربي في اسبانيا
ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٤

تاريخ الأديان

ج ١ ، ص ٣٢ : ١

تاريخ اسبانيا الاسلامية ، لبروفنسال
ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٢ — ٢٣

تاريخ الاستعراب بروسيا
ج ٢ ، ص ٩١ : ٤

التاريخ الاسلامي لزبونه وجرنده
وبرشلونه ، لكوديرا

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٢١

تاريخ الأطباء ، لابن جلجل
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٢٤

تاريخ أطباء العيون العرب ، لنشأت
الحمارنه

ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٥

تاريخ اغايوس المنبجي

ج ٢ ، ص ٩١ : ١ — ٢

تاريخ افتتاح الأندلس ، لابن القوطية
ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ١٧

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٦

ج ٢ ، ص ٣٤١ : ١٢ ، ٢٦

تاريخ إيران القديم ، لظه باقر
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٧

تاريخ بغداد

ج ١ ، ص ١٠٩ : ٢٦

تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام
ج ١ ، ص ١٩٨ : ١٢

تاريخ خليفة بن خياط

ج ١ ، ص ٨٠ : ١٢

تاريخ الدولة العربية ، لفلهاوزن
ج ١ ، ص ١٩٦ : ٢

تاريخ الرسل والملوك ، للطبري
ج ١ ، ص ١٩٤ : ١١

تاريخ سوريا ، لفيليب حتى
ج ١ ، ص ٣٦٩ : ١١

تاريخ الشعوب الاسلامية ، لبروكلمان
ج ١ ، ص ١٩٤ : ٢٦

ج ١ ، ص ١٩٧ : ١٥ ، ٣٥

ج ١ ، ص ١٩٨ : ٢

ج ١ ، ص ٣٦٨ : ١ — ٢

- تاريخ الطب العربي ، للوسيان لوكلار
ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٠ — ١١
- تاريخ الطب العربي التونسي ، للحكيم
أحمد بن ميلاد
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٨
- تاريخ الطبري
ج ١ ، ص ٢٠١ : ٢٧
ج ١ ، ص ٢٤٥ : ١٠
ج ٢ ، ص ٨٧ : ١١ ، ٢٠ ، ٢٣ ،
٣٠ — ٣١
- التاريخ العام ، لأفيس
ج ٢ ، ص ٦٨ : ١٧
- تاريخ العرب في اسبانيا ، لكوندي
ج ٢ ، ص ٢٩٧ : ١٥ — ١٦
- تاريخ العرب في الاسلام ، لجواد علي
ج ١ ، ص ١٩٥ : ٢٣
ج ١ ، ص ١٩٧ : ١٠ ، ١٢ ، ٣١
- تاريخ العرب قبل الاسلام ، لجواد علي
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٢٩
- التاريخ العربي القديم
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٢٩
- تاريخ علم الجغرافيا في الاسلام
ج ٢ ، ص ٩١ : ١٨
- تاريخ علماء الأندلس ، لابن الفرضي
ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٥ — ٦
- ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٤
ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٣٢
- تاريخ العلوم
ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٧
- تاريخ الفرس ، لبراون
ج ٢ ، ص ٢٦ : ٢١
- تاريخ فرنسا ، لجويليان
ج ١ ، ص ١٢٨ : ٤
- تاريخ الفكر الأندلسي ، لبالثيا
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٦
ج ٢ ، ص ٣٤١ : ١٤ ، ١٥ ،
١٦ ، ٣٤
- ج ٢ ، ص ٣٤٢ : ٣ ، ١٢ ، ٢٦
ج ٢ ، ص ٣٤٣ : ١ ، ٢ ، ٦ ، ٧
- تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق
والمغرب ، لمحمد لطفي جمعة
ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٢١
- تاريخ الفلسفة ، لاميل برهية
ج ١ ، ص ٣١٦ : ٢٨
- تاريخ الفلسفة الاسلامية منذ الاصول إلى
وفاة ابن رشد
ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٣٥
- تاريخ الفلسفة الاسلامية منذ ابن رشد الى
يومنا هذا
ج ١ ، ص ٣٣٧ : ٣٦ — ٣٧

- تاريخ الفلسفة في الاسلام ، لديور
ج ١ ، ص ٣٢١ : ١
ج ١ ، ص ٣٢٨ : ٧
تاريخ الفلسفة في الغرب
ج ١ ، ص ٣٣٧ : ١١
تاريخ القرآن ، لنولدكه
ج ١ ، ص ٢٣ : ٢٢
تاريخ قضاة الأندلس ، للنباهي
ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٣٠٨ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٣٢
تاريخ قضاة قرطبة ، للخشني
ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ٢
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٢
التاريخ الكبير
ج ١ ، ص ١٠٥ : ١٩
تاريخ المستعربين في اسبانيا ، لسيمونيت
ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٣٢٢ : ١٦
تاريخ مسلمي اسبانيا ، لدوزي
ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٥
ج ١ ، ص ٣٨١ : ٦
ج ٢ ، ص ٨٢ : ٢٨ — ٢٩
ج ٢ ، ص ٢٨٠ : ٢٩
تاريخ المسلمين في اسبانيا ، لبروفنسال
ج ١ ، ص ٣٥٥ : ٧
- ج ١ ، ص ٣٦٥ : ٢٢
تاريخ الممالك الاسلامية في اسبانيا ،
لجايا نجوس
ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ٩
تاريخ اليعقوبي
ج ١ ، ص ١٠٥ : ١٨
تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية
وصدر الاسلام ، لولفنسون
ج ١ ، ص ١٩٦ : ٨
ج ١ ، ص ١٩٧ : ١٦
التبشير والاستعمار في البلاد العربية ،
لعمر فروخ
ج ١ ، ص ١٩٥ : ٢٩
ج ١ ، ص ١٩٧ : ٧
التبصرة ، لابن فرحون
ج ١ ، ص ٣٠١ : ٢
التجارب ، لابن باجه
ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ١١
تجارب الأمم ، لمسكويه
ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٥ — ١٦
تجريد الصحاح الستة ، للعبدري
ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٢
التجريد الصريح لأحاديث الجامع
الصحيح ، لابن المبارك
ج ١ ، ص ١٩٤ : ١٤

تحت شمس الفكر ، لتوفيق الحكيم

ج ١ ، ص ١٩٧ : ٨

تدهور العرب ، لشبنقلر

ج ٢ ، ص ٦٥ : ١٥

التذكرة في الهيئة ، للطوسي

ج ٢ ، ص ٦٧ : ١٨

تذكرة الكحالين ، لعلي بن عيسى

ج ٢ ، ص ٥٨ : ١٤

التراتب الادارية ، للكتاني

ج ١ ، ص ٨٠ : ١ ، ٣ ، ٩

تراث الاسلام

ج ١ ، ص ٣٨٩ : ١٩

التراث اليوناني في الحضارة العربية

الاسلامية ، لعبد الرحمن بدوي

ج ١ ، ص ٣٣٦ : ٢ — ٣

التربيع والتدوير ، للجاحظ

ج ٢ ، ص ٩٥ : ١٦

الترياق ، لابن جلعجل

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٢٤

التشريع الجنائي الاسلامي ، لعبد القادر

عودة

ج ١ ، ص ٢٩٩ : ٣

التصريف لمن عجز عن التأليف ،

للزهرائي

ج ٢ ، ص ٥٧ : ١١

ج ٢ ، ص ٦٨ : ٩

ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ٦

ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٩

تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق

والشريعة الاسلامية ، لسامي حمود

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٣

تعديل الكواكب ، للمجريطي

ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ١٠

تعليقات على القصيدة المقصورة ،

للقرطاجني

ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٩

تفسير ابن كثير

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ١٠

التفسير الاسلامي للتاريخ ، لعماد الدين

خليل

ج ١ ، ص ١٩٥ : ١

تفسير الألوسي

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٣

تفسير البيضاوي

ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٤ — ١٥

تفسير التاريخ ، لعبد العزيز الدروي

ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٣

ج ١ ، ص ١٩٨ : ٤

تفسير الخازن

ج ١ ، ص ٥٦ : ٣٦

- تفسير الطبري
ج ١ ، ص ٤٣٦ : ١٦ ، ٢٣
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٣
- تفسير القرطبي
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ٧
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٢
- تفسير النصوص الجنائية ، لمحمد سليم العوا
ج ١ ، ص ٢٩٩ : ١٥
- تفسير النووي
ج ١ ، ص ٥٦ : ٢٥
- تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان ، ليريكيموندو
ج ٢ ، ص ٣٣٠ : ٣ — ٤
ج ٢ ، ص ٣٣٢ : ٣ — ٤ ، ٩
- تقدم التبشير العالمي ، لفلور
ج ١ ، ص ١٢٨ : ١٠
- تقويم البلدان ، لأبي الفدا
ج ٢ ، ص ٧٥ : ١٦ — ١٧
ج ٢ ، ص ٧٧ : ٢٤
- تقويم الذهن في المنطق ، لأبي الصلت
ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٣٠
- تكملة تاريخ الطبري ، لعريب القرطبي
ج ٢ ، ص ٨٧ : ٣٠ — ٣١
- تكملة كتاب المجموع ، للنووي
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١
- التكملة لكتاب الصلة ، لابن الابار
ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٤
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢
- تكوين العقل العربي
ج ١ ، ص ٣٨٨ : ١ ، ١٤
- تلخيص أعمال الحساب ، لابن البناء المراكشي
ج ٢ ، ص ٣٨ : ٢٦
- تلخيص علم المناظر ، لابن الهيثم
ج ٢ ، ص ٤٩ : ١٥
- تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، لمصطفى عبد الرازق
ج ١ ، ص ٣٣٦ : ٤
- التنبيه والاشراف ، للمسعودي
ج ٢ ، ص ٨٦ : ٢٠
- تنقيح المناظر ، لكمال الدين الفارسي
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٦
- تهذيب التهذيب
ج ١ ، ص ٩٢ : ١١ ، ١٢
- تهذيب سيرة ابن هشام ، لعبد السلام هارون
ج ١ ، ص ١٩٤ : ١٧
ج ١ ، ص ٤٣٦ : ٢٥

جامع المبادئ والغايات ، للحسن
المراكشي

ج ٢ ، ص ٤٤ : ٣

ج ٢ ، ص ٤٧ : ٧ ، ٢٦

الجبر والمقابلة ، للخوارزمي

ج ٢ ، ص ٣٦ : ٩

ج ٢ ، ص ٣٩ : ١٦

الجدل ، لسمسون

ج ٢ ، ص ٣٢٨ : ٢٢ ، ٢٤

الجريمة ، لمحمد أبو زهرة

ج ١ ، ص ٢٩٩ : ٥

الجغرافيا البشرية للعالم الاسلامي

ج ٢ ، ص ٩٤ : ٢١ ، ٢٩

الجغرافيا العربية وتصورها للعالم ،

لميكيل

ج ٢ ، ص ٩٦ : ١٧

جمالية الرسم الاسلامي ، لعلي اللواتي

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣ ، ١١ ، ١٥ ،

١٦

جمالية الفن العربي ، لعفيف بهنسي

ج ٢ ، ص ١٩٤ : ٢٣

ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣

ج ٢ ، ص ١٩٨ : ١٢

جمهرة أنساب العرب ، لابن حزم

ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٩

التوسع الاسلامي ، لمانتران

ج ١ ، ص ٣٦٨ : ٧ — ٨

التوضيح والبيان عن شعر نابغة الديران

ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٢١

التيسير ، لابن مروان

ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ٢١

تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن

كثير ، لمحمد نسيب الرفاعي

ج ١ ، ص ٤٣٢ : ٢٥ ، ٣٥

— ث —

ثمار العدد ، للمجريطي

ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ١٠

— ج —

جابر بن حيان ، لزكي نجيب محمود

ج ٢ ، ص ٦٨ : ١٥

جامع تاريخ بني عباد ، لدوزي

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ١

الجامع في أصول الربا ، لرفيق المصري

ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٣١

الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ،

لابن البيطار

ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢٤

— ح —

- حاشية رد المحتار على الدر المختار ،
لابن عابدين
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٢
- حاشية السندي على سنن النسائي
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٦
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١٣
- الحاوي ، للرازي
ج ٢ ، ص ٥٩ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٦١ : ٩
- الحجة على أهل المدينة ، للشيباني
ج ١ ، ص ٩٠ : ١٤
- الحقائق ، لابن السيد البطليوسي
ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ١٠
- حدود العالم
ج ٢ ، ص ٩٦ : ١٤
- الحديث النبوي ، لمحمد الصباغ
ج ١ ، ص ٢٩٧ : ١٠
ج ١ ، ص ٢٩٨ : ٩ — ١٠ ، ١٧
- حديقة الأزهار في شرح ماهية العشب
والعقار ، للغساني
ج ٢ ، ص ٥٤ : ١
- الحساب ، للخوارزمي
ج ٢ ، ص ٣٦ : ٩
- الحسبة في الاسلام ، لابن تيمية
ج ٢ ، ص ٢٤٨ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ١٩
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٤
- الحسن بن الهيثم : بحوثه وكشوفه
البصرية ، لمصطفى نظيف
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٣
- حضارة العرب ، لجوستاف لوبون
ج ١ ، ص ٣٠ : ٢٢
- حضارة العرب ، لزعتر
ج ١ ، ص ٥٥ : ١٨ ، ٢١
- حضارة العرب في أسبانيا ، لبروفنسال
ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٥
- الحضارة العربية بالأندلس
ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٢
- حق مقاومة الحكومات الجائرة في
المسيحية والاسلام ، لمحمد طه بدوي
ج ٢ ، ص ١٣٤ : ٣٠
- حقيقة اسبانيا التاريخية ، لكاسترو
ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٤
- الحكومة المدنية ، للوك
ج ٢ ، ص ١١٥ : ٢ ، ٥
- الحلة السراء ، لابن الآبار
ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٤

حول منهج التاريخ الاسلامي

ج ١ ، ص ٢٠٠ : ١١

حوليات الاسلام ، لكياتاني

ج ١ ، ص ١٦٧ : ١٣

حياة محمد ، لدرمنغم

ج ١ ، ص ٥٥ : ٥

ج ١ ، ص ١٩٥ : ٧

ج ١ ، ص ١٩٧ : ١١

الحيل والمخارج ، للخصاف

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٣٦

الحيوان ، للجاحظ

ج ٢ ، ص ٩٥ : ١٦

— خ —

الخراج ، لقدامة

ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٧

الخراج ، لأبي يوسف

ج ١ ، ص ٩٠ : ١٥

خزانة الكتب ، للبغدادي

ج ١ ، ص ٤٢٨ : ٧ — ٨

الخصائص ، لابن جني

ج ١ ، ص ٤١١ : ٣

ج ١ ، ص ٤٣٤ : ٢٩

الخلافة ، لارنولد

ج ٢ ، ص ١٠٥ : ٥

ج ٢ ، ص ١١٧ : ١١٠٥

ج ٢ ، ص ١١٨ : ١٦ ، ٢٠

خلق الجنين وتدمير الحبالى والمولود ،

لعريب بن أسعد

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٢٦

الخمير في شعر الأخطل

ج ٢ ، ص ٩١ : ١

الخواص ، لجابر بن حيان

ج ٢ ، ص ٥٢ : ٢١

ج ٢ ، ص ٦٨ : ٩

— د —

دائرة المعارف الاسلامية

ج ١ ، ص ١٤ : ١١

ج ٢ ، ص ٦٧ : ١١ ، ١٣

ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ٨

ج ٢ ، ص ٢٠٧ : ٦

ج ٢ ، ص ٢١٨ : ١٨

ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١١

ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ١

الدراسات الاسلامية ، لجولدزيهر

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٣٤

دراسات في الحديث النبوي ، وتاريخ

تدوينه ، لمحمد مصطفى الأعظمي

ج ١ ، ص ٢٩٨ : ١٢ — ١٣

دراسات في الشعر الأندلسي

ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٢

- دراسات في الشعر العربي
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٢٧
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ١٧
- دراسات في الفقه الجنائي الاسلامي ،
لعوض محمد عوض
ج ١ ، ص ٢٩٩ : ١١
- دراسات قرآنية ، للحداد
ج ١ ، ص ٥٦ : ٤
- دراسات المستشرقين
ج ١ ، ص ٤٣٢ : ١١ ، ١٣ ،
١٧ ، ١٨
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٣٦
ج ١ ، ص ٤٣٥ : ٢
ج ١ ، ص ٤٣٦ : ٢٩
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٣٦
ج ١ ، ص ٤٣٨ : ١ ، ١٤ ، ٢٠ ،
٢١
- دراسات المستشرقين حول صحة الشعر
الجاهلي ، لعبد الرحمن بدوي
ج ١ ، ص ٣٩٨ : ٦ — ٧
- دراسة في التاريخ ، لتويني
ج ١ ، ص ٢٠١ : ٣٥
- دراسة في السيرة ، لعماد الدين خليل
ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٣
ج ١ ، ص ١٩٨ : ١٥ ، ١٧
- درر الحكام شرح مجلة الأحكام
العدلية ، لعلي حيدر
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٥
- الدعوة الى الاسلام ، لتوماس أرنولد
ج ١ ، ص ١٣٤ : ١٩
ج ١ ، ص ١٩٤ : ٢٣
ج ١ ، ص ١٩٧ : ٢٥
- الدولة العربية وسقوطها
ج ١ ، ص ١٩٧ : ٢١ ، ٣٧
- الديانة المحمدية
ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢٤
- ديوان ابن قزمان
ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ١٦
- ديوان ابي اسحاق الالبيري
ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٩ — ٢٠
- ديوان أبي تمام
ج ١ ، ص ٤٠٣ : ٧
- ديوان حسان بن ثابت
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ١٨
- ديوان الحماسة
ج ١ ، ص ٤٠٣ : ٨
- ديوان الشنفرى
ج ١ ، ص ٤٣٦ : ١٤
- ديوان عبيد بن الأبرص
ج ١ ، ص ٤١٨ : ٤

- ج ١ ، ص ٤٣٥ : ٣٢ ، ٣٦
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٤
- ديوان عنترة بن شداد
ج ١ ، ص ٤٣٦ : ٣٨
- ديوان ليلى بن ربيعة
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٢٢
- ديوان النابغة الذبياني
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٢٠
ج ١ ، ص ٤٣٦ : ٢٧
- ذ —
- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، لابن
بسام
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٩
- ر —
- الرازي ، لمحمد سويسى
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٣٣
- رايات المبرزين وشارات المميزين ،
لابن سعيد المغربي
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢
- الرباط والتفرقة الحضرية في المغرب ،
لجانيت أبو لغد
ج ١ ، ص ٣٥٩ : ٢ — ٣
ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٢
- رحلة ابن جبير
ج ٢ ، ص ٨٦ : ٢٦
- الرد على الجهمية والزنادقة ، للامام
أحمد
ج ١ ، ص ٢٤٧ : ١٨
- الرسالة ، للامام الشافعي
ج ١ ، ص ٢٩٧ : ١٢
- رسالة ابن فضالان
ج ٢ ، ص ٧٧ : ١٩
- رسالة الاضطرب ، للمجريطي
ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ١٠
- رسالة في فضل الأندلس ، للشقندي
ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ٢٣
- رسالة الملائكة ، لابي العلاء المعري
ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٣ — ٢٤
- رسائل أبي العلاء المعري
ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٦
- رسائل إخوان الصفا
ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٦ — ٧
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٨ — ٩
- رسائل فلسفية للرازي
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٣٢ ، ٣٤
- الرسم العربي ، لايتنهاوزن
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ٢
- روح القوانين ، لمونتسيكو
ج ٢ ، ص ١٠٩ : ٣٠

روح المعاني ، للألوسي	سنن ابن ماجة
ج ١ ، ص ٥٦ : ٣٩	ج ١ ، ص ١١٠ : ١٣
الروض المعطار ، للحميري	سنن أبي داود
ج ٢ ، ص ٢٨٧ : ٢٨ — ٢٩	ج ١ ، ص ٤١ : ١٥ ، ١٦
الروض المقنع شرح زاد المستنقع ، للبيهوتي	ج ١ ، ص ١١٠ : ١٣
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٨	سنن سعيد بن منصور
روضة النسرین ، لابن الأحمر	ج ١ ، ص ٨٠ : ١٧
ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٧	السنن الكبرى للبيهقي
رومي وجوليت	ج ١ ، ص ٨٠ : ١٦
ج ١ ، ص ٤١٢ : ٢٦	سنن النسائي
— ز —	ج ١ ، ص ١١٠ : ١٣
زاد المسافر وقوت الحاضر ، لابن الجزار	ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١٣
ج ٢ ، ص ٥٩ : ٢٧	سياسة الصبيان وتديريهم ، لابن الجزار
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ٥ — ٦	ج ٢ ، ص ٥٨ : ٢ — ٣
زاد المسير في علم التفسير ، لابن الجوزي	سيرة ابن اسحاق
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ١٠	ج ٢ ، ص ٧٨ : ١٥
— س —	سيرة الرسول : صورة مقتبسة من القرآن الكريم ، لدروزة
سر الزخرفة الاسلامية	ج ١ ، ص ١٧٦ : ١٠ ، ١١
ج ٢ ، ص ١٩٧ : ١١ — ١٢	ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٠
السنن ، للدارقطني	ج ١ ، ص ١٩٩ : ١
ج ١ ، ص ٨٠ : ٨	ج ١ ، ص ٢٠١ : ٢٤
	السيرة النبوية ، لابن كثير
	ج ١ ، ص ٢٤٥ : ٣٤
	ج ١ ، ص ٢٤٦ : ٧

- السيرة النبوية ، لابن هشام
ج ١ ، ص ٢٤٦ : ٥
ج ١ ، ص ٢٤٧ : ١١
سيرة النعمان ، لشبلي النعماني
ج ١ ، ص ١٠٩ : ٢٦
سيكولوجية القصة في القرآن ، للتهامي
نقرة
ج ١ ، ص ٥٥ : ١٩
— ش —
شرح تشريح القانون ، لابن النفيس
ج ٢ ، ص ٥٥ : ٢٢
شرح الحديث
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٢٦
شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٢٠
شرح قصيدة ابن عبدون ، لابن بدران
ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٥
شرح قواعد مجلة الأحكام العدلية ،
للزرقاء
ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ١٤ — ١٥
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١٥ — ١٦
شرح النيسابوري على التذكرة في الهيئة
ج ٢ ، ص ٦٧ : ١٨ ، ٢٠
الشرق كما يراه الغرب ، لاتيين دينيه
ج ١ ، ص ١٣٣ : ١٩
- الشركات في الشريعة والقانون
الوضعي ، للخياط
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٩
الشركة والربح في الاسلام خلال
العصور الوسطى ، ليودوفيتش
ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ١٠
ج ٢ ، ص ٢٨٨ : ٢
الشروط الكبير ، للامام الطحاوي
ج ٢ ، ص ٢٣٤ : ٢٤
شعب صالي : التقاليد والتغير في مدينة
مراكشية ، لبراون
ج ١ ، ص ٣٥٩ : ١ — ٢
ج ١ ، ص ٣٨٩ : ٢٠
الشعر والشعراء ، لابن قتيبة
ج ١ ، ص ٥٥ : ٣١
الشعر والشعراء في العصر العباسي ،
للشكعة
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٦
الشكل القطاع ، للطوسي
ج ٢ ، ص ٤٤ : ١
الشهاب الراصد ، لمحمد مصطفى جمعة
ج ١ ، ص ٣٩٧ : ٢٢
— ص —
صبح الأعشى ، للقلقشندي
ج ٢ ، ص ٢٢٦ : ٢

- صحيح البخاري
ج ١ ، ص ٣٧ : ٢٥
ج ١ ، ص ٤١ : ١٧
ج ١ ، ص ١١٠ : ١٢
ج ١ ، ص ٢١٧ : ٢٢
- صحيح مسلم
ج ١ ، ص ١١٠ : ١٢
ج ٢ ، ص ٢١٦ : ١٩
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٧
- صفحات من تاريخ الاستشراق ، لمحمد
كامل عياد
ج ١ ، ص ٥٥ : ٩
- الصلة ، لابن بشكوال
ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٤
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ١١
- صور المنطق والكلام ، للسيوطي
ج ١ ، ص ٢٤٧ : ٢٥
- الصيدلة ، لليروني
ج ٢ ، ص ٦٦ : ١٦
- ط —
- الطب الأندلسي ، لرينو
ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٢
- الطب الروحاني ، للرازي
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٣٢ ، ٣٤
- الطب العربي ، لأمين اسعد خير الله
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٥
- الطب العربي ، لبراون
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ١٢
- الطبقات ، لابن سعد
ج ١ ، ص ١٠٩ : ٣٩
ج ١ ، ص ١٩٤ : ٨
ج ١ ، ص ٢٠١ : ٢٨
- طبقات الامم ، لصاعد الطليطلي
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٤
ج ٢ ، ص ٣٤٢ : ٣٢
ج ٢ ، ص ٣٤٣ : ٤
- طبقات فحول الشعراء ، لابن سلام
الجمحي
ج ١ ، ص ٣٩٨ : ١٣ ، ٢٥ ، ٢٧
ج ١ ، ص ٤٠٣ : ٢٧
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ١٢ ، ١٥ ، ١٧
ج ١ ، ص ٤٣٥ : ٨
- الطرائف في الحساب ، لابن اسلم
ج ٢ ، ص ٣٧ : ١٤
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ،
لابن قيم الجوزية
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ٢٧
- طوق الحمامة ، لابن حزم
ج ١ ، ص ٣٨٠ : ٢٥

- ج ١ ، ص ٣٨٢ : ١ — ٢
ج ١ ، ص ٣٨٣ : ١٨ ، ٢٢
- ع —
- عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في
الاسلام ، لماسينون
ج ١ ، ص ٣٧٠ : ٦ — ٧
ج ١ ، ص ٣٧١ : ٣ — ٤
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٢١ ، ٣١
- عبد اللطيف البغدادي في مصر ، لسلامة
موسى
ج ٢ ، ص ٦٦ : ٢٦
- عجائب البلدان ، للقزويني
ج ٢ ، ص ٨١ : ٢٤
- عجائب المخلوقات
ج ٢ ، ص ٨٠ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٨١ : ١٥
- العرب ، لفيليب حتى
ج ١ ، ص ٣٦٩ : ١٠
- عصور المغرب الحالكة
ج ٢ ، ص ٦٤ : ٣٥
ج ٢ ، ص ٦٦ : ٨
- العظمة التي كان اسمها الاسلام ، لوات
ج ١ ، ص ٣٦٨ : ٥ — ٦
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٤
- العقد الاجتماعي ، لروسو
ج ٢ ، ص ١١٤ : ٧
- ج ٢ ، ص ١١٥ : ٣
- عقد البيع في الفقه الاسلامي ، لمصطفى
الزرقاء
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٢١
- العقد الفريد ، لابن عبد ربه
ج ١ ، ص ٤٣٤ : ١٠
ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ١٢
- العقوبة ، لمحمد أبو زهرة
ج ١ ، ص ٢٩٩ : ٥
- العقيدة والشريعة في الاسلام ، ليوسف
موسى
ج ٢ ، ص ٥٥ : ٢٤
- العلم العربي ، للالدوميلي
ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٧
- علم الفلاحة عند المؤلفين العرب
بالأندلس ، لجعفر الخياط
ج ٢ ، ص ٦٨ : ١٧ — ١٨
- العلوم في الاسلام
ج ٢ ، ص ٦٧ : ١٦
- العمارة الاسلامية ، لفريد شافعي
ج ٢ ، ص ١٩٨ : ١٥
- العمارة العربية في مصر الاسلامية ،
لفريد شافعي
ج ٢ ، ص ١٩٤ : ١٣

- ج ٢ ، ص ١٩٦ : ٣٧
ج ٢ ، ص ١٩٧ : ١
عن القرآن ، لمحمد صبيح
ج ١ ، ص ٥٥ : ٢٦
عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، لأبن أبي أصيبعة
ج ٢ ، ص ٦٤ : ١١
ج ٢ ، ص ٦٦ : ١٩
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٢٧ ، ٣٥
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٤
ج ٢ ، ص ٣٤٣ : ٣ ، ٥
عيون التواريخ
ج ١ ، ص ٤٣٥ : ٢٧
— ف —
فتاوى ابن تيمية
ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٦
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٦
فتح الأندلس
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٠
فتح الباري ، لابن حجر العسقلاني
ج ١ ، ص ٢١٨ : ٧
ج ١ ، ص ٢٤٥ : ١٩ ، ٢٤ ، ٢٦
ج ١ ، ص ٢٤٦ : ٢٨
ج ١ ، ص ٢٩٧ : ٧
ج ٢ ، ص ٢٥٨ : ٢٦
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٦ — ٧ ، ٩
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٨ — ٩
فتوح البلدان ، للبلاذري
ج ٢ ، ص ٨٧ : ٤
فجر الأندلس ، لحسين مؤنس
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ١٧
ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٨ ، ١١ ، ١٨ ،
١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٨ ، ٣١
ج ٢ ، ص ٣٤٢ : ٢ ، ١٤
الفروق ، للقرافي
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ٢٥
الفصول في الحساب الهندي ،
للاقليدسي
ج ٢ ، ص ٣٨ : ٢١ — ٢٢
فصول في المنهج والتحليل
ج ١ ، ص ١٩٧ : ٥
ج ١ ، ص ٢٠٠ : ١٠
فضائل أهل المغرب ، للغافقي
ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢٢
الفقه الاسلامي بين المثالية والواقعية ،
لمحمد مصطفى شلبي
ج ١ ، ص ٢٩٦ : ١١ — ١٢
الفقه الاسلامي على المذاهب الأربعة ،
للجزيري
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١
فقه الامام الاوزاعي ، للجبوري
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ١٥
ج ٢ ، ص ٣٤٢ : ٦

فقه الزكاة ، ليوسف القرضاوي

ج ٢ ، ص ٢٠٥ : ٢١

ج ٢ ، ص ٢١١ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٤

فقه السنة ، لسيد سابق

ج ١ ، ص ٣٠٠ : ١٦

فقه الفقهاء السبعة ، لعبد الله الرسيني

ج ١ ، ص ١٠٨ : ٣٣

فقه اللغة ، لابن فارس

ج ١ ، ص ٤٣٤ : ١١

الفكر الاسلامي الحديث وصلته

بالاستعمار الغربي ، لمحمد البهي

ج ١ ، ص ١٩٤ : ٢٩

ج ١ ، ص ١٩٧ : ٥ — ٦

الفكر الأندلسي ، لبالثيا

ج ٢ ، ص ٣١٣ : ٢

ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٥

الفكر السامي ، للشعالبي

ج ١ ، ص ٨٠ : ٢

الفكر الفلسفي في مائة سنة

ج ١ ، ص ٣٣٦ : ١١

الفكرة التكوينية للفكر الاسلامي ، لوات

ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٢ — ٣

الفلاحة ، لكولومبلا

ج ٢ ، ص ٣٢٤ : ٢١

الفلاحة الأندلسية ، لابن العوام

ج ٢ ، ص ٥٣ : ١٤ — ١٥

ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٤

الفلاحة النبطية

ج ٢ ، ص ٥٣ : ١٣

الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيق ،

لابراهيم مذكور

ج ١ ، ص ٣١٢ : ٢٥ — ٢٦

الفلسفة اليزنطية ، لبازيل طاطاليس

ج ١ ، ص ٣١٨ : ٢٠

الفلسفة في الشرق ، لاورسيل

ج ١ ، ص ٣١٨ : ١٩ — ٢٠

الفن الاسلامي ، لعفيف بهنسي

ج ٢ ، ص ١٩٤ : ١٩

فن التوشيح ، لعوض الكريم

ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٨

فن الشعر ، لأرسطو

ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٢

ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٣

الفن والحضارات الكبرى

ج ٢ ، ص ١٧١ : ٣

الفهرست ، لابن النديم

ج ١ ، ص ٩٤ : ٢٣

ج ١ ، ص ٤١٦ : ٢٣

ج ١ ، ص ٤٣٤ : ١٩

- ج ١ ، ص ٤٣٥ : ٢٥ ، ٢٦
ج ٢ ، ص ٦٥ : ٣٤
فهرست مارواه ابن خليفة عن شيوخه
ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٦
في الأدب الجاهلي ، لطفه حسين
ج ١ ، ص ٥٥ : ٣٣ ، ٣٥
ج ١ ، ص ٣٩٧ : ١٦ — ١٧
ج ١ ، ص ٣٩٨ : ١٦
ج ١ ، ص ٣٩٩ : ١٤
ج ١ ، ص ٤٣٢ : ٥
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٣٠
ج ١ ، ص ٤٣٨ : ٨
في أصول النظام الجنائي الاسلامي ،
لمحمد سليم العوا
ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٣
ج ١ ، ص ٢٩٧ : ٢٠ ، ٢١
ج ١ ، ص ٢٩٩ : ١٣
ج ١ ، ص ٣٠١ : ٥ — ٦
في التاريخ الاسلامي ، لعماد الدين خليل
ج ١ ، ص ١٩٥ : ٤
في الشعر الجاهلي ، لطفه حسين
ج ١ ، ص ٣٩٧ : ١٠ — ١١
ج ١ ، ص ٣٩٨ : ١٦
في ظلال القرآن ، لسيد قطب
ج ١ ، ص ١٧٦ : ١٢ ، ١٣
ج ١ ، ص ١٩٩ : ٢٦
- الفصل في الملل والنحل
ج ١ ، ص ٣٧٩ : ٢٧
فيض القدير شرح الجامع الصغير ،
للمناوي
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢٤
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٧
— ق —
القاموس المحيط
ج ١ ، ص ٤٣٦ : ٣٥
القانون ، لابن سينا
ج ٢ ، ص ٦١ : ١١
القانون المسعودي
ج ٢ ، ص ٤٧ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٦٢ : ٢٥
ج ٢ ، ص ٦٧ : ٢٩
قبائل العرب
ج ١ ، ص ٤٠٣ : ١٩
قبة الفلك ، لبطليموس
ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ١١
القدرية والقدر في الاسلام ، لوات
ج ١ ، ص ٣٨٩ : ١٥
القراءات السبع
ج ١ ، ص ٣٧٦ : ٢٤
قراءات القرآن والفرقان
ج ١ ، ص ٣٧٦ : ٢٨

- القرآن ، لبلاشير
ج ١ ، ص ٤٥ : ٢٦
- القرآن ، لرضا سعادة
ج ١ ، ص ٥٦ : ٢٧
- القرآن الكريم والتوراة والانجيل
والعلم ، لموريس بوكاي
ج ١ ، ص ٣٦ : ١٥
ج ١ ، ص ٥٦ : ٣
- القرآن والكتاب ، للحداد
ج ١ ، ص ٥٦ : ٧
- قرن من الاستعمار ، دراسات تحت
المجهر
ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢٥
- القصاص في الشريعة الاسلامية ، لأحمد
محمد ابراهيم
ج ١ ، ص ٢٩٩ : ٧
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ١٣
- القصاص في الفقه الاسلامي ، لأحمد
الشرباصي
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ١٤ — ١٥
- القصائد السبع الطوال الجاهليات ، لأبي
بكر الانباري
ج ١ ، ص ٤٣٦ : ٦
- قصائد مختارة من الشعر الأندلسي ،
لجومس
ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٨
- القصة التاريخية في الأدب العربي
المعاصر
ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٧
- قصة حي بن يقظان ، لابن طفيل
ج ٢ ، ص ٢٨٥ : ٢٩ — ٣٠
- قضاة قرطبة ، للخشني
ج ٢ ، ص ٢٨٤ : ١٦
ج ٢ ، ص ٣٠٤ : ٢٢
ج ٢ ، ص ٣٠٧ : ٢٧
ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٣٠
- قلائد العقيان ومحاسن الأعيان ، لابن
خاقان
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٢
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، لعز
الدين بن عبد السلام
ج ١ ، ص ٢٦٨ : ٧
- القيان والغناء في العصر الجاهلي ، لناصر
الدين الأسد
ج ١ ، ص ٤٣٨ : ١٣
- قيم الاسلام الجنسية ، لجورج بوسكي
ج ٢ ، ص ١٤٠ : ١٩ — ٢٠
- ك —
- الكامل في التاريخ ، لابن الأثير
ج ١ ، ص ١٩٤ : ٣
ج ١ ، ص ٢٠١ : ٢٨

كتاب البيروني ، لمحمد جمال الفندي

ج ٢ ، ص ٦٨ : ١

كتاب في ملوك الأندلس والأعيان
والشعراء بها ، لابن ينق

ج ٢ ، ص ٥٩٥ : ٢٥

كتاب المجسطي ، لبطليموس

ج ٢ ، ص ٤٥ : ١٦

ج ٢ ، ص ٣٣٤ : ٢١

كتاب الاغريق

ج ١ ، ص ٣٢٣ : ١٣

كتب التاريخ

ج ١ ، ص ٢٨ : ٦

كتب التراث

ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٣ ، ٧

كتب التراث الأندلسي

ج ٢ ، ص ٢٨٣ : ٧

كتب التراث العربي

ج ١ ، ص ٣٣٥ : ٨

الكتب الدينية

ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ١١

الكتب السماوية

ج ١ ، ص ٢٦ : ٤ ، ١١

ج ١ ، ص ٥١ : ٢٨

الكتب العربية

ج ١ ، ص ٢٥ : ١٣

كتب الفقه

ج ١ ، ص ١٠٤ : ٢٧

ج ١ ، ص ٢٧٢ : ٢

ج ١ ، ص ٢٧٦ : ١٩

ج ١ ، ص ٢٨٧ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٢٨ : ٢٢ ، ٢٤

ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ٣ ، ٢٠

ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١ ، ٣ ، ٢١

ج ٢ ، ص ٢٣٨ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٤٠ : ١٧

كتب الفقه الحنفي

ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١٧

الكتب الفقهية

ج ١ ، ص ٨٠ : ٣٠

ج ١ ، ص ٢٦١ : ٢٣

كتب المسيحية

ج ١ ، ص ١٥٠ : ١٦

ج ١ ، ص ١٦٤ : ٢١

الكتب المقدسة

ج ١ ، ص ١٦٤ : ١٤

الكتب المنزلة

ج ١ ، ص ٤٦ : ٩ ، ٤

كتب النصارى

ج ١ ، ص ٢٢٦ : ٢٣ ، ٢٤

ج ١ ، ص ٤١٧ : ١٢

كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ،
للهندي

ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢٥

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٢١

الكوميديا الالهية ، لدانتي

ج ١ ، ص ٣٩٠ : ٣٩

ج ١ ، ص ٣٩١ : ١١ ، ١

— ل —

لب التأويل في معاني التنزيل ، للخازن

ج ١ ، ص ٥٦ : ٥

اللباب في شرح الكتاب ، للميداني

ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ١١

لسان العرب ، لابن منظور

ج ١ ، ص ٤٣٦ : ٣٦

ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٨ ، ١٩

ج ٢ ، ص ٢١٣ : ٢٤

ج ٢ ، ص ٢١٤ : ٣

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٢ ، ٢٣

لماذا المصارف الاسلامية ، لمحمد نجاة

الله صديقي

ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١٠

كتب الهندوس الدينية

ج ١ ، ص ٣٠ : ٢٤

الكتب الهندية

ج ٢ ، ص ٥٤ : ٢٧

كتب اليهود

ج ١ ، ص ١٦٤ : ١٦

ج ١ ، ص ٢٢٦ : ٢٣

الكتب اليونانية

ج ٢ ، ص ٥٤ : ٢٧

الكشاف ، للزمخشري

ج ١ ، ص ٥٦ : ٢٨

ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٢٦

كشف الظنون ، لحاجي خليفة

ج ٢ ، ص ٨٢ : ٣ — ٤

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد

الملة ، لابن رشد

ج ٢ ، ص ٣١٥ : ٢

الكلية في الطب ، لابن رشد

ج ٢ ، ص ٣١٢ : ٢٠

ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ١٢

الكمال والتمام في الأدوية المسهلة

والمقيئة ، لابن الهيثم

ج ٢ ، ص ٣٣٥ : ١٥

- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ،
للندوي
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٢٨٦ : ١٨
ماضي شمال أفريقيا
ج ٢ ، ص ٦٤ : ٢٧
المبسوط ، للسرخسي
ج ١ ، ص ٢٩٧ : ١٩
ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٥
ج ٢ ، ص ٢٣٢ : ٧
ج ٢ ، ص ٢٣٣ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٢٣٦ : ١٠
ج ٢ ، ص ٢٣٧ : ١٠
ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ١٩ — ٢٠
ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ١٧
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢٦
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٣
المجاني الحديث ، للبستاني
ج ١ ، ص ٥٥ : ٣٤
مجلة الأحكام الشرعية على مذهب
الامام أحمد بن حنبل ، للقاري
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١٧
محاسن المجالس ، للصنهاجي
ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ١١
- محاضرات في بيان الأخطاء العلمية
والتاريخية التي اشتمل عليها كتاب في
الشعر الجاهلي ، لمحمد الخضري
ج ١ ، ص ٣٩٧ : ٢٠ — ٢١
محاضرات في تاريخ العرب ، لصالح
أحمد العلي
ج ١ ، ص ١٧٦ : ١١
ج ١ ، ص ١٩٥ : ٢٦
ج ١ ، ص ٢٠١ : ١٨
محمد ، لجوديفروي
ج ١ ، ص ٣٩٠ : ١٦
محمد ، لديمومييس
ج ١ ، ص ٣٦٩ : ٥ — ٦
محمد ، تأليف ماكسيم رودينسون
ج ١ ، ص ٣٤٨ : ٢٩
محمد ، لهربرت جريمي
ج ١ ، ص ٢٧ : ١٥
محمد بمكة
انظر :
محمد في مكة
محمد : حياته وعقيدته ، لتور اندريه
ج ١ ، ص ٣٦ : ٤
محمد رسول الله ، لدينيه
ج ١ ، ص ١٩٥ : ١٧
ج ١ ، ص ١٩٧ : ٩

محمد في المدينة ، لوات

- ج ١ ، ص ١٩٦ : ٦
ج ١ ، ص ٢٠١ : ٣١
ج ١ ، ص ٣٤٨ : ٢٨
ج ١ ، ص ٣٦٢ : ٢٢
ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٢١

محمد في مكة ، لوات

- ج ١ ، ص ١٢١ : ١٨ ، ٢٦
ج ١ ، ص ١٢٢ : ٢٦
ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢٧ ، ٢٨
ج ١ ، ص ١٤٨ : ٤
ج ١ ، ص ١٧١ : ١
ج ١ ، ص ١٧٥ : ٤
ج ١ ، ص ١٩٣ : ١٥
ج ١ ، ص ١٩٦ : ٥

ج ١ ، ص ١٩٧ : ١ ، ٤ ، ١٤

ج ١ ، ص ١٩٨ : ٦ ، ١٣ ، ٣٠

ج ١ ، ص ١٩٩ : ٨ ، ١٤ ، ٢١ ، ٣٩ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٢٠٠ : ١٩ ، ٤٠

ج ١ ، ص ٢٠١ : ٩ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٣٦ ، ٢٩

ج ١ ، ص ٢٠٨ : ١

ج ١ ، ص ٢٤٥ : ١ ، ٦ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٦

ج ١ ، ص ٢٤٦ : ٨ ، ١٣ ، ١٦ ، ٣٥

ج ١ ، ص ٢٤٧ : ٦ ، ٧ ، ٩

ج ١ ، ص ٣٤٨ : ٢٨

ج ١ ، ص ٣٦٢ : ٢٢

ج ١ ، ص ٣٨٧ : ٢١

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٢٤

محمد نبياً ورجل دولة

ج ١ ، ص ٢٤٥ : ٢٩

ج ١ ، ص ٢٤٦ : ١٠ ، ١٤

ج ١ ، ص ٢٤٧ : ٤

محمد ونشأة الاسلام ، لمرجليوث

ج ١ ، ص ٣٩٧ : ١

محمد ونهاية العالم ، لكازانوف

ج ١ ، ص ٤٢ : ١٨

ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٢٦

المحمدية

ج ١ ، ص ٥٥ : ٢

محنة الامام أحمد بن حنبل ، لابن

اسحاق

ج ١ ، ص ١٠٩ : ٤٢

مختار رسائل جابر بن حيان ، لكراموس

ج ٢ ، ص ٦٨ : ٩

مختصر تفسير ابن كثير ، للصابوني

ج ١ ، ص ٤٣٦ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٢١٥ : ٢٣

ج ٢ ، ص ٢٢٥ : ٤

ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٠

- مختصر صحيح مسلم ، للمندري
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٩
- مختصر المزني على كتاب الأم
ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٨
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٦
- المدخل إلى الفقه الاسلامي ، لشاغت
ج ١ ، ص ٦٧ : ٢٨
ج ١ ، ص ٦٩ : ٧ ، ٨
- مدخل إلى القرآن ، لبلاشير
ج ١ ، ص ٤٠ : ٢١ — ٢٢
- المدخل إلى مذهب الامام أحمد بن
حنبل ، لابن بدران الدمشقي
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١
- المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في
الفقه الاسلامي ، للزرقاء
ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ٢٨
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٢٨
- المدخل إلى الهندسة ، لابن السمع
ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ١٨
- المدخل الفقهي ، للزرقاء
ج ٢ ، ص ٢٤٧ : ١٥ — ١٦ ،
٢٩
- ج ٢ ، ص ٢٤٩ : ٧ — ٨
ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٢٧ ، ٣١ ، ٣٥
ج ٢ ، ص ٢٦٢ : ٥ ، ٧ ، ١٧
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢٠ ، ٣٢ ، ٣٤
- ج ٢ ، ص ٢٦٤ : ١ ، ١٥ ، ١٦ ،
٢٣ ، ٢٠
- ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٢٤
- المدخل في التعريف بالفقه الاسلامي ،
لمحمد مصطفى شلبي
ج ١ ، ص ٢٩٦ : ٢٥
- المدخل لتاريخ العلم ، لبالطيمور
ج ٢ ، ص ٦٤ : ١٦
- المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ،
لقويتي
ج ٢ ، ص ٢٦ : ١ — ٢
- المدونة ، لسحنون
ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٦
ج ٢ ، ص ٢٣٣ : ٣٠ — ٣١
ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ١٢
ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٣٠
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢٦
ج ٢ ، ص ٣١٤ : ٢٦
- المدينة العربية في تونس
ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٢٩
- مدينة تونس في العهد الحفصي ، لعبد
العزیز الدولاتلي
ج ٢ ، ص ١٩٤ : ٣٠
ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٦ ، ٢٩

- المدينة العربية مرآة للمجتمع الاسلامي
ج ٢ ، ص ١٩٧ : ٣٠
- مذاهب التفسير الاسلامي ، لجولدتزيهر
ج ١ ، ص ٤٠ : ١
ج ١ ، ص ٥٦ : ١٦
- مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته
بمذاهب اليونان والهنود، ليبينس
ج ١ ، ص ٣٢٥ : ١ - ٢ ،
٢٩ - ٣٠
- المذهب المحمدي ، لجب
ج ١ ، ص ٢٧ : ٢٧
- مراتب النحويين
ج ١ ، ص ٤٣٤ : ٢٧
- المرأة الحديثة ، لقاسم أمين
ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٨
- مروج الذهب للمسعودي
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ١٠
- المزهر ، للسيوطي
ج ١ ، ص ٤٠٤ : ١
ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٣٣
- المساحة المجهولة ، لابن نصر
ج ٢ ، ص ٣٣٣ : ٤
- المسالك والممالك
ج ٢ ، ص ٧٥ : ٢٦
- المسالك والممالك ، للاصطخري
ج ٢ ، ص ٨٦ : ١١
- المسالك والممالك ، للبكري
ج ٢ ، ص ٣٠٩ : ١٩
- المسالك والممالك ، لابن خرداذبة
ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٧
- المسالك والممالك : أو صورة الأرض ،
لابن حوقل
ج ٢ ، ص ٨٦ : ١٢
- مسائل السماسرة ، للبياني
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ٢٤
- المسائل في العين ، لحنين بن إسحاق
ج ٢ ، ص ٥٨ : ٩
- المستشرقون ، لادوارد سعيد
ج ١ ، ص ٢٩٥ : ٧
- المستشرقون ، لنجيب العقيقي
ج ١ ، ص ١٩٥ : ٢١
ج ١ ، ص ١٩٨ : ٧
ج ١ ، ص ٤٣٢ : ٢
- المستشرقون الألمان ، لصالح الدين
المنجد
ج ٢ ، ص ١٩٤ : ٢
- المستعربون ، لسيمونيت
ج ٢ ، ص ٣٠١ : ١
ج ٢ ، ص ٣٢٢ : ١

- ج ٢ ، ص ٣٢٦ : ١ ، ١٩
ج ٢ ، ص ٣٣٦ : ٢٧
ج ٢ ، ص ٣٤٢ : ١٦ ، ١٩ ،
٢٠ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٩ ، ٣٠
- المسلمون بروسيا
ج ٢ ، ص ٩١ : ٣
- مسند ابن حنبل
ج ١ ، ص ٨٠ : ٧ ، ١١ ، ١٣
ج ٢ ، ص ٢١٦ : ٣
- مسند الربيع بن حبيب
ج ١ ، ص ١٠١ : ٢٦
- المسيح في القرآن ، للحداد
ج ١ ، ص ٥٦ : ٨
- مشاهد القيامة في القرآن ، لسيد قطب
ج ١ ، ص ٤٥ : ٧
ج ١ ، ص ٥٦ : ٢٦
- المشترك وضعاً والمفترق صقلاً ، لياقوت
ج ٢ ، ص ٨٠ : ٢٠
- مشكاة المصابيح
ج ١ ، ص ٢٩٩ : ٢٦
- «كتاب» المصاحف ، لابن أبي داود
ج ١ ، ص ٤٠ : ٩ ، ١٠
- مصادر الشعر الجاهلي ، لناصر الدين
الأسد
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٣٢ ، ٣٣
ج ١ ، ص ٤٣٤ : ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٦
- مصرف التنمية الاسلامي ، لرفيق
المصري
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٥
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٩
- مصطلح التاريخ ، لأسد رستم
ج ١ ، ص ٢٩٨ : ١٦ — ١٧
- مطمح الأنفس ومسرح التأنس ، لابن
خاقان
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ١٣
ج ٢ ، ص ٣٤٢ : ٢٧
- مع المخطوطات العربية
ج ٢ ، ص ٩١ : ٥
- المعاجم الجغرافية
ج ٢ ، ص ٧٤ : ١٦
- المعجب في تلخيص أخبار المغرب ،
لعبد الواحد المراكشي
ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٤
ج ٢ ، ص ٢٩١ : ٢٤
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٢٢
- المعجزة الكبرى في القرآن ، لمحمد
أبو زهرة
ج ١ ، ص ٥٦ : ٢٨
- معجم الأدباء ، لياقوت الحموي
ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٦ — ١٧
ج ١ ، ص ٤٠٣ : ١٦
ج ١ ، ص ٤٣٣ : ٨

- معضلة محمد ، لبلاشير
ج ١ ، ص ٣١ : ٢٣
- المعلقات السبع
ج ١ ، ص ٤٠٠ : ٣
- معين الحكام ، لعلاء الدين الطرابلسي
ج ١ ، ص ٣٠١ : ٢
- المغازي ، للواقدي
ج ١ ، ص ١٩٤ : ٢٠
- المغرب في حلى المغرب ، لابن سعيد
المغربي
ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٣
- المغرب في محاسن المغرب ، للغافقي
ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ٢٢ — ٢٣
- المغني ، لابن قدامة
ج ٢ ، ص ٢١٩ : ٢٠
ج ٢ ، ص ٢٢٠ : ١٨
ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ٣١
ج ٢ ، ص ٢٦١ : ١٣
ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٣
- مفاتيح العلوم ، للخوارزمي
ج ٢ ، ص ٣٩ : ٢٠
- المفردات في غريب القرآن ، للراغب
الأصفهاني
ج ١ ، ص ٢٤٧ : ٢٣
- ج ١ ، ص ٤٣٤ : ٣٥ ، ٣٧
ج ١ ، ص ٤٣٥ : ٢٦ — ٢٧
ج ٢ ، ص ٦٨ : ٣٦ ، ٣٧
- معجم البلدان ، لياقوت الحموي
ج ١ ، ص ٤١٠ : ١٦
ج ٢ ، ص ٧٨ : ١٨ ، ١٩ ، ٢٢
ج ٢ ، ص ٧٩ : ١
- المعجم الجغرافي ، للبكري
ج ٢ ، ص ٧٩ : ٢١
- معجم الشعراء ، للمزرباني
ج ١ ، ص ٤٣٥ : ٢٦
- معجم الفقه الحنبلي
ج ٢ ، ص ٢٦١ : ٢ ، ٢٤
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٣
- معجم ما استعجم من أسماء البلاد
والمواضع ، للبكري
ج ٢ ، ص ٧٩ : ٢٣
ج ٢ ، ص ٣٠٩ : ١٩ ، ٢٦
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ١٣
- معجم متن اللغة ، لأحمد رضا
ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ١٤
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم
ج ١ ، ص ٤٣٢ : ٣٠
- المعركة تحت راية القرآن ، لمصطفى
صادق الرافي
ج ١ ، ص ٣٩٧ : ٢٤ — ٢٥

المفضليات	ج ١ ، ص ٤٣٦ : ١ ، ١١
المفيد	ج ١ ، ص ٤١٦ : ١٩
مقاصد الشريعة الاسلامية ، لابن عاشور	ج ٢ ، ص ٢٦٥ : ١٤
مقالة في الأثر الذي في (وجه القمر) ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٤٩ : ١٣
مقالة في اختلاف المنظر ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٤٩ : ١٢
مقالة في أضواء الكواكب ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٥٠ : ٥
مقالة في صورة الكشف ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٥٠ : ٤
مقالة في الضوء ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٤٩ : ٦
مقالة في ضوء القمر ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٤٩ : ٩
مقالة في قوس قزح والهالة ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٤٩ : ١١
مقالة في الكرة المحرقة ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٥٠ : ٣
مقالة في المرايا المحرقة بالدوائر ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٤٩ : ١٧
مقالة في المرايا المحرقة بالقطوع ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٤٩ : ١٨
مقالة في المناظر ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٥٠ : ٧
المقتبس في تاريخ رجال الأندلس ، لابن حيان	ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ١٩
مقدمات ابن رشد	ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢٧
ج ٢ ، ص ٣١٤ : ٢٧	
المقنع ، لابن قدامة المقدسي	ج ٢ ، ص ٢٥٦ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٢١	
الملكية في الشريعة الاسلامية ، للعبادي	ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ١٣
من جوانب الاسلام ، لماكدونالد	ج ١ ، ص ٣٨٨ : ٢٨
المنازل والديار ، لأسامة بن منقذ	ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٥ — ٢٦
المناظر ، لابن الهيثم	ج ٢ ، ص ٥٠ : ٨

- مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد
ج ٢ ، ص ٣٣٨ : ٢٥
- المنتخب في أمراض العين ، لعمار بن علي الموصلي
ج ٢ ، ص ٥٨ : ١٥
- منتخبات آثار الأكاديمي . أ . ي . كراتشكوفسكي
ج ٢ ، ص ٩٢ : ١٢
- منطق المشرقيين ، لكريستيان جاميت
ج ١ ، ص ٣٣٨ : ٣
- المنقذ من الضلال ، للغزالي
ج ١ ، ص ٥٥ : ٢٠
- المنهج في علم السياسة ، لمحمد طه بدوي
ج ٢ ، ص ١٣٤ : ١
- الموافقات ، للشاطبي
ج ١ ، ص ٢٩٩ : ٢٢
- المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء ، للآمدي
ج ١ ، ص ٤١٤ : ٨ — ٩
- ج ١ ، ص ٤٣٥ : ١٢
- الموسوعة البريطانية
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٣٣
- ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٢٧
- موسوعة الدين والأخلاق
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ١٤ ،
١٥ — ١٦ ، ٢٠ ، ٢٥
ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ٣
- الموسوعة الكاثوليكية
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ١٤
ج ٢ ، ص ٢٦٨ : ٢٣
- الموسوعة اليهودية
ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ١٣
ج ٢ ، ص ٢٦٠ : ١٢
ج ٢ ، ص ٢٦٩ : ٢
- الموطأ ، للشيباني
ج ١ ، ص ٨٦ : ١٦ ، ٢٣
ج ١ ، ص ١٠٠ : ١٣ ، ١٤ ، ٢٠
ج ١ ، ص ١٠٩ : ٢٥
ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٦
- موطأ الامام مالك
ج ١ ، ص ٨٦ : ١٦ ، ٢١
ج ١ ، ص ٨٧ : ٦
ج ١ ، ص ٩٠ : ٢٦
ج ١ ، ص ٩١ : ١ ، ٢ ، ٦
ج ١ ، ص ١٠٠ : ١٣
ج ١ ، ص ١٠٥ : ١٣
ج ١ ، ص ٣٠٠ : ٢ ، ٤
ج ٢ ، ص ٢٢٩ : ١٦
ج ٢ ، ص ٢٣١ : ٦
ج ٢ ، ص ٢٦٣ : ٩

- موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين ،
للقاسمي
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٢٠
- الموقف الجديد بين الاسلام
والمسيحية ، لماكدونالد
ج ١ ، ص ٣٥٣ : ٢٩
- ميثولوجيا الاسلام ، لكيمون
ج ١ ، ص ١٢٧ : ٢٤
- ميزان الذهب في صناعة شعر العرب ،
للشهاب الخفاجي
ج ١ ، ص ٤٣٤ : ١٣
- ن —
- النبات ، لاندريه كسالبنو
ج ٢ ، ص ٥٤ : ١٧
- النبات ، للبكري
ج ٢ ، ص ٣٠٩ : ١٩
- النجم من كلام سيد العرب والعجم ،
لابن الاقليشي
ج ٢ ، ص ٢٩٦ : ٧
- نحن والتراث
ج ١ ، ص ٣٣٨ : ١٣
- النحو العربي ، لرايت
ج ١ ، ص ٤٠٨ : ٢١
- نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ،
للشريف الادريسي
ج ٢ ، ص ٨٥ : ٣٠
- ج ٢ ، ص ٢٨١ : ٥
- نشأة الأدب العربي الحديث وتطوره
ج ٢ ، ص ٩٠ : ٢٨
- نشوار المحاضرة ، للتتوخي
ج ١ ، ص ٣٩٦ : ١٧
- نظام التأمين ، لمصطفى الزرقاء
ج ٢ ، ص ٢١٢ : ٢٤
- النظام السياسي للدولة الاسلامية
ج ٢ ، ص ١٢٤ : ٢٧
- نظرات استشرافية في الاسلام ، لمحمد
غلاب
ج ١ ، ص ٥٥ : ٦
- نظرية الالتزامات في الشريعة الاسلامية ،
لشفيق شحاته
ج ٢ ، ص ٢٦٧ : ٧
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ،
للمقري
ج ٢ ، ص ٢٨٢ : ١٢
- ج ٢ ، ص ٣٣٩ : ٣٠
- ج ٢ ، ص ٣٤١ : ٢٢
- ج ٢ ، ص ٣٤٢ : ٢٥ ، ٣١

النقد التحليلي لكتاب في الأدب

الجاهلي ، لمحمد أحمد الغمراوي

ج ١ ، ص ٣٩٧ : ٢٢ — ٢٣

ج ١ ، ص ٤٣٢ : ١٥

ج ١ ، ص ٤٣٧ : ٣٨

ج ١ ، ص ٤٣٨ : ٤

نقد كتاب في الشعر الجاهلي ، لمحمد
فريد وجدي

ج ١ ، ص ٣٩٧ : ٢١

نقض كتاب في الشعر الجاهلي ، لمحمد
الخضر حسين

ج ١ ، ص ٣٩٧ : ١٩

نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ،
للشوكاني

ج ١ ، ص ٢٩٧ : ٦

ج ٢ ، ص ٢٥٩ : ٣١

نيل المرام في تفسير آيات الأحكام ،
لمحمد صديق حسن خان

ج ٢ ، ص ٢٦٦ : ٧

— ٥ —

الهداية ، للامام المرغنياني

ج ٢ ، ص ٢٣٥ : ٢٤ — ٢٥

— و —

الوافي بالوفيات ، للصفدي

ج ١ ، ص ٤٣٥ : ٢٧

الوثائق السياسية ، لحמיד الله

ج ١ ، ص ٨٠ : ١٠

ج ١ ، ص ١٠٨ : ٣٩

الوحي الاسلامي في العالم الحديث

ج ١ ، ص ٢٠٩ : ٥

ج ١ ، ص ٢٤٥ : ٤

ج ١ ، ص ٢٤٦ : ٣١ ، ٣٨

ج ١ ، ص ٢٤٧ : ٥ ، ١٤ ، ٢٢

الوحي المحمدي ، لمحمد رشيد رضا

ج ١ ، ص ٥٥ : ٩ ، ١٧

ج ١ ، ص ٢٤٧ : ٥

وعود الاسلام ، لجارودي

ج ٢ ، ص ٦٥ : ٢٩

وفيات الأعيان ، لابن خلكان

ج ٢ ، ص ٦٧ : ١٧

ج ٢ ، ص ٧٨ : ١٦

قدم البحوث التي ضمها هذا المجلد
(حسب الترتيب الأبجدي للأسماء)

- ١ — الدكتور التهامي نقرة أستاذ بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين
— الجامعة التونسية — نهج علي طراد —
تونس .
- ٢ — الدكتور جعفر شيخ ادريس المعهد العالي للدعوة الإسلامية — جامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية —
الرياض .
- ٣ — الأستاذ صلاح الدين هاشم أستاذ الجغرافيا — جامعة كولومبيا .
- ٤ — الدكتور عبد العزيز الدولاتي باحث بالمعهد القومي للآثار بتونس —
باطحاء الجنرال — تونس .
- ٥ — الدكتور عبد الوهاب بوحديدة مدير مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية
والاجتماعية — ٢٣ نهج اسبانيا — تونس .
- ٦ — الدكتور عماد الدين خليل المعهد الحضاري — الموصل — العراق .
- ٧ — الدكتور محمد أنس الزرقاء مركز الاقتصاد الإسلامي — كلية الاقتصاد
والإدارة — جامعة الملك عبد العزيز —
جدة .
- ٨ — الدكتور محمد سليم العوا مستشار مكتب التربية العربي لدول الخليج .
- ٩ — الدكتور محمد السويسي أستاذ تاريخ العلوم — الجامعة التونسية —
شارع (٩) افريل — تونس .
- ١٠ — الدكتور محمد طه بدوي أستاذ العلوم السياسية — كلية التجارة —
جامعة الإسكندرية .

- ١١ — الدكتور محمد عابد الجابري أستاذ الفلسفة — جامعة محمد الخامس —
(١) زنقة امفال — بولو — الدار البيضاء
— الرباط — المغرب الأقصى .
- ١٢ — الدكتور محمد بن عبود باحث بمركز البحث العلمي (٤٤٧)
اكдал — الرباط — المغرب الأقصى .
- ١٣ — الدكتور محمد مصطفى الأعظمي أستاذ الحديث النبوي بجامعة الملك سعود —
الرياض .
- ١٤ — الدكتور محمد مصطفى هدارة عميد كلية الآداب — جامعة طنطا —
وأستاذ الأدب العربي — جامعة
الإسكندرية .
- ١٥ — الدكتور مصطفى الشكعة عميد الدراسات العليا والبحث العلمي —
جامعة الإمارات العربية المتحدة .

أعد نصوصه للنشر :

- | | |
|---|------------------------------------|
| من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم | من مكتب التربية العربي لدول الخليج |
| * دكتور صالح خرفي | * دكتور علي بن محمد التويجري |
| * دكتور محمد صالح الجابري | * دكتور محمد سليم العوا |